فلسفة

لودفيغ فتغنشتاين

الثقافة والقيمة

تحرير

ج.هـ. فون رايت

ترجمة
مروان محمود

مراجعة وتعليق
أحمد زياد ناصر

تقديم
صلاح إسماعيل



الثقافة والقيمة

الثقافة والقيمة

لودفيغ فتغنشتاين

تحرير: ج.هـ. فون رايت

ترجمة: مروان محمود

مراجعة وتعليق: أحمد زياد ناصر

العنوان بالألمانية:

Vermischte Bemerkungen

ترجمة عنوان الكتاب بالإنكليزية:

Culture and Value

By Ludwig Wittgenstein

Translated by Marwan Mahmoud

الطبعة الأولى: نوفمبر ـ تشرين الثاني، 2025 (1000 نسخة)



بغداد ـ العراق/ شارع المتنبي عمارة الكاهجي

تلفون: +9647811005860/+9647714440520

www.daralrafidain.com
info@daralrafidain.com
daralrafidain@yahoo.com
Dar ALRafidain دار الرافدين
daralrafidain
dar.alrafidain
dar_alrafidain
daralrafidain دار الرافدين

ISBN: 978 - 9922 - 749 - 35 - 8

لودفيغ فتغنشتاين

الثقافة والقيمة

تحرير
ج.هـ. فون رايت

ترجمة
مروان محمود

مراجعة وتعليق
أحمد زياد ناصر

تقديم
صلاح إسماعيل



www.daralrafidain.com

الفهرس

ملاحظات المترجم

يعدّ نشر الترجمة العربية لكتاب **الثقافة والقيمة** لحظة مهمة في مشروع لودفيغ فتغنشتاين الذي بدأتُ العمل عليه أواخر عام 2018، وظهرت أُولَى ثمارِه في إصدار ترجمة كتاب **في اليقين** في 2020، وهي لحظة مهمة أيضًا في سياق الجهود التي تُبذل عربيًّا في كل ما يخص فتغنشتاين، وذلك لأهمية الكتاب الذي بين أيدينا في تعميق فهمنا لفتغنشتاين وإضاءة جوانب أخرى من فلسفته وحياته لم نطَّلع عليها بلغتنا العربية، وهو ما سيتّضح لك في أثناء مطالعتك الكتاب. إن إنجاز هذه الترجمة دليل على أننا نتقدم في خطة المشروع، ونسير وفقًا لها على مدى أعوام كثيرة من العمل والصبر.
هذا الكتاب هو رابع ترجمة ضمن مشروع لودفيغ فتغنشتاين، بعد **في اليقين** (2020) و**ملاحظات في الألوان** (2024) و**فتغنشتاين والمعنى في الحياة** (2025)، الذي أعمل عليه مع دار الرافدين. يرمي هذا المشروع في الأساس إلى ترجمة مجموعة من أعمال لودفيغ فتغنشتاين، إلى جانب انتقاء وترجمة ما تيسر من الدراسات والمقاربات النوعية المرتبطة بفلسفته، وآمل أن أنجزه بحلول عام 2028 بإصدار الترجمة العربية لكتاب **ملاحظات في فلسفة علم النفس** (المجلدان الأول والثاني)، ومن المحتمل أن يكون الكتاب الأخير ضمن هذا المشروع.

ملاحظات

1. كانت ترجمة هذا العمل معقّدة ومركّبة، وذلك لافتقارنا إلى طبعة كاملة وجاهزة للعمل عليها، وتعدد النسخ المتوفرة للكتاب مع عدم وجود سياسة تحريرية واضحة في كل نسخة، وعليه اضْطُرِرت إلى مطالعة النسخ المتوفرة جميعها باللغتين الألمانية والإنجليزية والمقارنة بينها لتجنب أي نقص أو عيوب في الترجمة ومحاولة الوصول إلى أفضل سياسة تحريرية ممكنة، في ضوء المادة المتوفرة، للترجمة العربية. وساعدني الاطلاع على الأصل الألماني على ضبط وتصحيح بعض الملاحظات الواردة في الترجمة الإنجليزية. ثم إنني، إلى هذا، أعددتُ الكتابَ ورتبتُه على نحوٍ غير مسبوق في الطبعات الإنجليزية والألمانية، إذ لن تجد الكتاب بهذه الطريقة وبهذه الإضافات في حال اطّلاعك عليه بلغته الأصلية أو ترجمته الإنجليزية. توجد في آخر الكتاب قصيدة يُعتقد أن فتغنشتاين كتبها، وهي لا توجد في بعض النسخ الإنجليزية أو الألمانية للكتاب، ولكنني أضفتها في نسختنا هذه.

2. ترجمتُ مقدمة الطبعة الصادرة في عام 1977 للكتاب ومقدمة الطبعة الصادرة في عام 1994، وضمّنت ذلك في الترجمة العربية، حتى يساعدنا أكثر في فهم القصة التحريرية للكتاب والجدال الدائر حولها، وهو ما ركّزتُ عليه بشكل خاص من خلال إضافة ملحق بعد مَتْن الترجمة يخصّ هذه المسألة، وهي دراسة هامة أعدّها كريستيان إرباخر في عام 2017 حول ظروف إعداد وتحرير جورج هنريك فون رايت لكتاب الثقافة والقيمة، وفيها تفاصيل مهمة للغاية وشائقة،

ووجدت أنه من المهم أن يطّلع القارئ العربي لهذا الكتاب على هذا الجانب الذي سيمنحه صورةً أوسعَ وفهمًا أعمقَ للعمل، وهي دراسة تسلّط الضوء على نوع مختلف من الدراسات التحريرية الخاصة بفتغنشتاين.

3. كتبَ فتغنشتاين الملاحظات على مدى سنوات طويلة (من 1914 إلى 1951)، لذا تجد الملاحظات مرقّمة ومرتّبة وفقًا للسنوات في المتن، وفي ملحق آخر أضفته إلى الكتاب نجدُ التفصيل الدقيق لمصدر وتاريخ هذه الملاحظات جميعها (486 ملاحظة) من دفاتر فتغنشتاين والمصادر المختصّة بها، وذلك في قائمة أعدّها أَلُوِيس بِشْلر في عام 1991، ونُشرت في كُتيّب منفصل.

4. زوّدتُ الترجمةَ بثَبَتِ مصطلحاتٍ ألماني-إنجليزي-عربي، وبهذا أكون قد أضفتُ ثلاثة ملحقات إلى المتن الأساسي: 1. ثَبَت المصطلحات، 2. قائمة ألويس بِشْلر لمصادر ملاحظات فتغنشتاين وزمن كتابتها، 3. دراسة كريستيان إرباخر حول ظروف تحرير وإعداد فون رايت لكتاب الثقافة والقيمة.

5. كتب الدكتور صلاح إسماعيل مقدمة مهمة للغاية لهذا العمل، وهي تعدّ الدراسة الأولى عربيًّا حول كتاب الثقافة والقيمة، إذْ ناقَشَ فيها أبرزَ أفكار الكتاب وربطها بحياة فتغنشتاين ومَهَّد الطريق للقارئ لفهم المتن وسياقه. ونشير إلى أن المقدمة كُتبت في منتصف عام 2021.

6. راجَعَ الترجمةَ على نحو دقيق الأستاذ أحمد زياد ناصر[1]، وذلك

(1) حازَ درجة الماجستير في الفلسفة السياسية والاجتماعية من معهد الدوحة للدراسات العليا، ومجال اهتماماته هو تاريخ الأفكار، والحداثة، والفلسفة الألمانية، وفلسفة الثقافة.

بالعودة إلى الأصل الألماني والترجمة الإنجليزية، وأضاف مجموعة من الهوامش المهمة والمفيدة في التعريف ببعض الشخصيات والإشارة إلى مراجع وأعمال إضافية وشرح بعض الفقرات، وقد أسهم أيضًا في توضيح بعض المسائل اللغوية الضرورية التي تخص اختيارات المترجم وعلّق عليها.

7. الهوامش التي تنتهي بكلمة (المترجم) هي مني، أما الهوامش التي أضافها مُراجِعُ الترجمة العربية فتنتهي بكلمة (المُراجِع)، في حين أن الهوامش التي لا تنتهي بكلمة (المترجم) أو (المراجِع)، أي بلا أي كلمة توجد بعد انتهاء الهامش، من وضع المحرر فون رايت أو مترجم الكتاب من الألمانية إلى الإنجليزية.

8. يوجد عنوان آخر للكتاب بنسخته الألمانية وهو **ملاحظات شَتّى** (Vermischte Bemerkungen)، ولكننا اخترنا أن يكون عنوان الترجمة العربية هو نفسه عنوان الكتاب بالإنجليزية لأسباب عدة، منها أن عنوان **الثقافة والقيمة** (Culture and Value) يرتبط ببعض الموضوعات الأساسية التي ناقشها فتغنشتاين في كتابه. ومن المهم معرفة أن فتغنشتاين لم يختر هذه العناوين بالأصل، إذ يعود ذلك إلى اجتهاد المحررين والناشرين، ولكن لا نملك معلومة واضحة عن مَن اقتَرَحَ عنوان الثقافة والقيمة وعن الكيفية التي ظهر بها. تتّضح لك هذه المسألة بتفصيل أكبر في دراسة كريستيان إرباخر (الملحق الثالث).

أودّ أن أشكر الأستاذ محمد هادي، مدير دار الرافدين، على دعمه

لديه خبرة غير قصيرة في التحرير والتدقيق إلى جانب الترجمة. البريد الإلكتروني: .aal219@dohainstitute.edu.qa

وتشجيعه الدائم لهذا المشروع منذ البداية. أشكر أيضًا العاملين في دار الرافدين على جهدهم من أجل خروج هذه الأعمال بأفضل صورة ممكنة. تعدّ مقدمة الدكتور صلاح إسماعيل إضافة قوية لهذه الترجمة، فأشكره على وقته وجهده من أجل كتابة المقدمة لترجمتي، وممتن له على تشجيعه لي. تعلمتُ منه ومن أعماله الكثير، وسعيد للغاية بإسهامه في عملي هذا، وهذه فرصة أودّ استغلالها في ذكر ذلك. في النهاية، أشكر الأستاذ أحمد زياد ناصر على وقته الذي منحه للكتاب ومراجعته التي بذل فيها جهدًا واضحًا. والحمد للّٰه على توفيقه.

مروان محمود[1]

عمّان

صيف 2025

(1) حازَ درجة البكالوريوس في الفلسفة من الجامعة الأردنية في عمّان عام 2024، وحاليًا طالب ماجستير في برنامج الفلسفة في معهد الدوحة للدراسات العليا. يعمل على مشروعه الخاص بترجمة مجموعة أعمال للفيلسوف لودفيغ فتغنشتاين، وصدرت له عدة ترجمات. البريد الإلكتروني: mahmoudmarwan923@gmail.com.

فيلسوف الثقافة وناقد الافتتان بالعلم

صلاح إسماعيل[1]

ولد في ڤيينا في أواخر إبريل عام 1889، وتوفي في كيمبردج في أواخر إبريل عام 1951. ووقع أسيرًا في الحرب العالمية الأولى، فذاق من مرارتها غير قليل، واصطلى بعض نارها خمس سنين، فإذا هو أقتم الشباب يأسًا بعد أن كان أوسعهم أمَلًا، وإذا هو أسرعهم غضَبًا بعد أن كان أقربهم حلمًا، وإذا هو أشدهم بؤسًا بعد أن كان أكثرهم انشراحًا. كيف لا وقد صَبَّتِ الكارثةُ حوادثها الجِسَام وخُطوبها العظام على شاب له قلب ذَكيّ، وعقل صَفيّ، وشعور دقيق، وذوق رقيق. إنه لودفيغ فتغنشتاين.

1. الأمل اليائس

هو الابن الأصغر في أسرة عُرفت بالثراء والثقافة، وكان منزلها قِبلة الحياة الاجتماعية والثقافية في ڤيينا، وكان من الزائرين لها كبار الموسيقيين العالميين مثل برامز وچوستاف مالر. أراد الأب أن يتلقى أولاده تعليمًا منزليًّا، حتى إذا بلغ الواحد منهم الرابعة عشرة انتقل إلى المدرسة الثانوية. التحق فتغنشتاين بمدرسة محلية وأنفق فيها ثلاث سنوات وغادرها من

(1) فيلسوف تحليلي، أستاذ الفلسفة المعاصرة في جامعة القاهرة.

دون مؤهلات تُلحقه بالجامعة. وكان قد أظهر في طفولته استعدادًا لمهنة والده وهي الهندسة، ولذلك أرسله إلى كلية صناعية في برلين. ولكنه ترك الدراسة بعد ثلاث فصول دراسية، وذهب إلى إنچلترا في سنة 1908، وأنفق الصيف في تجارب الطائرات الشراعية وسجل نفسه طالبًا في هندسة الطيران في جامعة مانشستر، فصَمَّم محركات نفاثة، وأصبح مفتونًا برياضيات التصميم، ثم بالرياضيات ذاتها وبالأسئلة الفلسفية المتعلقة بأصولها، ونصحه معارفُه بقراءة «أصول الرياضيات» لبرتراند رسل. ولم يكن فتغنشتاين قد تلقى تعليمًا فلسفيًا منتظمًا في هذه السنوات المبكرة، ولم يطالع عملًا يُذكر سوى «العالم بوصفه إرادة وتمثلًا» لشوبنهور.

وها هو كتاب رسل يُظهره على إسهامات غوتلوب فريغه ورسل الأخيرة في الفلسفة والمنطق، ويدفعه إلى زيارة فريغه في ألمانيا في عام 1911، غير أن فريغه نصحه بالدراسة مع رسل. وكان مترددًا بين الفلسفة والطيران، ولكن رسل شجعه. وسرعان ما سجل نفسه طالبًا وأثنى رسل على تفوقه قائلًا: «إنه أبرع شخص قابلته بعد [جورج إدوارد] مور».

كان فتغنشتاين مولعًا بالسفر ويؤثر العزلة رغبةً في التأمل. زار آيسلنده مع صديقه بنست في عام 1912، والنرويج في العام التالي. وعندما توفي والده في سنة 1913، ورث عنه ثروة كبيرة تنازل عنها لإخوته، وأحس بأن عمله الفلسفي يتطلب العزلة فعاد إلى النرويج بمفرده. وفي ركن هادئ بعيد من مزرعة بالقرب من سكولدين، بنى لنفسه كوخًا وبقيَ هناك حتى صيف 1914، وكَرَّسَ وقته للبحث في المنطق. ثم زاره مور في إبريل وأخذ منه سلسلة من الملاحظات حول المنطق.

وعندما أرسلت الحرب العالمية الأولى نذرها إلى الأرض في

أغسطس 1914، تطوع فتغنشتاين في الجيش الإمبراطوري، وواصل العمل في ملاحظات فلسفية سجلها خلال العامين الأوَّلين للحرب، ونُشرت فيما بعد بعنوان «يوميات 1914-1916». صحيح أن المنطق كان مادتها، ولكن موضوعاتها تنوعت بين الأخلاق والجمال، ومعرفة اللّٰه والهدف من الحياة. وعندما انهار الجيش النمسَوِي المجريّ، وقع أسيرًا في يد الإيطاليين إلى وقت متأخر من سنة 1919، وكان يحمل في حقيبة ظهره مخطوط كتابه «رسالة منطقية فلسفية».

لم يكد فتغنشتاين يُتِمّ العمل في «الرسالة» حتى تخيل أنه قد حل كل مشكلات الفلسفة وأنه في حاجة إلى عمل آخر. وعندما كان في الأسر قرر أن يشتغل معلِّمًا مدرسيًّا. وبعد أن بلَغَتِ الحربُ غايتها، استهل هذا العمل في خريف 1920 واستمر فيه إلى عام 1926. ولكنَّ طريقته الحادة في تأديب التلاميذ أثارت خلافًا بينه وبين أولياء الأمور، فاضْطُر إلى الاستقالة وعاد إلى ڤيينا.

وألقى هذا الإخفاق في نفسه حزنًا شديدًا وجعله يعمل بستانيًّا في دَيْرٍ خارج ڤيينا. وحدث أمران أذهبا عنه شيئًا من هذا الحزن: فأما أولهما فهو أنه انهمك في تصميم وبناء منزل لإحدى أخَوَاته، وأما ثانيهما فهو مقابلته لبعض أعضاء جماعة ڤيينا. وعندما ناقش أعضاء هذه الجماعة «رسالة» فتغنشتاين وجَّهوا إليه الدعوة لحضور اجتماعاتهم، غير أنه رغب عن الذهاب إليهم، ووافق على مقابلة وَفْد مفَوَّض منهم، وبالفعل تناقش مع مورِتس اشْلِك ورودولف كارناب وفريدرش ڤايسمان. واستمرت هذه اللقاءات حتى نهاية سنة 1928. وبعد أن عاد إلى كيمبردج، استمرت أيضًا لسنوات عديدة، ونشر ڤايسمان هذه المحادثات المتأخرة في كتاب «فتغنشتاين ودائرة ڤيينا».

ونشأ عن هذه اللقاءات نتيجتان مهمتان: فأما أولاهما فهي أنها جعلت فتغنشتاين يعيد النظر في «الرسالة» ويدرك أنها لم تَحلّ المشكلات الرئيسة في الفلسفة تمامًا، وأنها تنطوي على بعض النقائص، وخطرت له أفكار جديدة تتعارض مع أفكاره الأولى تعارضًا شديدًا. وأما ثانيتهما فهي عودته إلى كيمبردج في سنة 1929 وعنايته بفلسفة الرياضيات. وتقدم «بالرسالة» للحصول على درجة الدكتوراه بإشراف فرانك رامزي وفحصها رسل ومور. وكتب مور أن «الرسالة» عمل عبقريّ، وأراد فتغنشتاين أن يحصل على وظيفة في كيمبردج فتقدم بطلب للزمالة في كلية ترينيتي مدتها خمس سنوات، وقدم لرسل عملًا مكتوبًا على الآلة الكاتبة يحمل الآن عنوان «ملاحظات فلسفية»، ويهتم بأسئلة التمثيل والمعنى ويركِّز على فلسفة الرياضيات. وأقبل فتغنشتاين على عمله الأكاديمي والفلسفي بشيء من النشاط وكتب بغزارة في هذه الفترة.

ودفعه إعجابه بالتعاليم الأخلاقية عند تولستوي والاستبصارات الروحية عند دوستويفسكي إلى تعلم الروسية وزيارة الاتحاد السوفييتيّ في سنة 1935، ولم يلبث هناك طويلًا كما كان يعتزم، وانتقل إلى كوخه في النرويج. وبعد عام عاد إلى كيمبردج وتولى أستاذية الفلسفة خلَفًا لمور في فبراير 1939، وحصل في يونيو على الجنسية البريطانية.

وعندما أرسلت الحرب العالمية الثانية نذرها إلى الأرض، كان كبيرًا جدًا على الخدمة العسكرية، فتطوع وعمل بوّابًا في مستشفى، وبعد ذلك مساعدًا فنيًّا. وعاد إلى كيمبردج ليحاضر على مدار سنتين غلب عليهما القلق والضيق من رتابة الحياة الأكاديمية. وفي نهاية 1947 استقال من الجامعة وذهب إلى مزرعة بالريف الإيرلنديّ، ثم انتقل إلى كوخ على

شاطئ جالواي. ونظرًا إلى أن صحته لم تحتمل برودة الشاطئ، قضى الشتاء في فندق في دبلن. وعلى الرغم من أن صحته ازدادت ضعفًا، فقد واصل العمل في فلسفة علم النفس والإبستمولوجيا، وأكمل كتابه «بحوث فلسفية»، بالإضافة إلى ملاحظاته التي نشرت بعنوان «في اليقين»، وفي هذه الملاحظات التي حملت تاريخ الشهر الأخير من حياته نجده يتهكم من ضَعْفه قائلًا: «أنا أمارس الفلسفة الآن مثل امرأة عجوز تضيع دائمًا شيئًا وتُضْطر إلى البحث عنه من جديد: نظّارتها حينًا ومفاتيحها حينًا آخر» (في اليقين، 2020: 532). وقضى الشهرين الأخيرين من حياته ضيفًا على منزل طبيبه المعالج الدكتور إدوارد بيفان. وفي 29 إبريل، 1951، في ليلته الأخيرة، أخبرته زوجة الطبيب أن الأصدقاء في طريقهم إلى رؤيته فقال لها: «قولي لهم لقد عِشتُ حياةً رائعة!».

2. هدفي ليس هدف العلماء

لستُ في حاجة إلى أن أقَرِّب إليك فلسفة فتغنشتاين في اللغة والمنطق، فقد صارت من أوليات الثقافة عند كثير من قراء العربية، ولكني سأحدثك عن صورة أخرى مخالفة لما هو شائع عنه بعض المخالفة، وهي رؤيته للثقافة والعلم. وعلى الرغم من أهمية هذا الجانب من جوانب فلسفته، فإن المؤرخين للفلسفة المعاصرة لبثوا وقتًا طويلًا لم ينظروا إليه إلا هذه النظرة اليسيرة التي لا تستقصي شيئًا ولا تتعمق في شيء.

وليس أدل على صحة ذلك، إن كان في حاجة إلى دليل، من أن باحثًا مبرِّزًا مثل هانس سلوجا يرى أن يأس فتغنشتاين، ونظرته الثقافية السلبية تجاه عصره، وتمييزه بين الفلسفة وأي شيء آخر ناشئ، هو إشارة إلى

السيطرة غير العادية التي مارسها شوبنهور على تخيّله (سلوجا، 2014: 224-225). وهناك من يرى وجود علاقة مباشرة بين فتغنشتاين ونيتشه حول مسألة العدمية (McGuinness 1982: 40; Peters 2020b: 2). لكن هذه الإشارات ذات قدرات تفسيرية أقل مقارنة بعمل أعمق ستتضح ملامحه الآن.

هناك دراسات حالية في دور معاداة النزعة العلمية في مجالات مختلفة من فكر فتغنشتاين، بما في ذلك تصوراته لطبيعة الفلسفة والمنهجية الفلسفية المبكرة والمتأخرة، وفي فلسفته في العقل وآرائه في المعنى. والبحث أيضًا في مكانة معاداة النزعة العلمية في آراء فتغنشتاين حول الدين، والاعتقاد الديني، والأخلاق، وعلم الجمال، وفي نظرته الثقافية وفي رؤيته للعالم ككل. وهناك أيضًا دراسات مقارنة لآراء فتغنشتاين حول النزعة العلمية مع فلاسفة آخرين مثل بول فييرابند (Beale and Kidd 2017: 3).

ليس من شك في أن صدمة الحرب الأولى أظهرت فتغنشتاين بوصفه محاربًا ضعيفًا وخائب الأمل، وأحدثتْ تغييرًا شديدًا في رؤيته للحياة وعلاقته بالناس، فتراه يكتب إلى صديقه بول إنجلمان: «تغيرت علاقتي بالناس تغيُّرًا غريبًا، فما كان صوابًا عندما التقينا هو الآن خطأ تمامًا، وأنا في يأس تام» (Engelman 1967: 25). وعندما غادر معسكر أسرى الحرب في سنة 1919، أصبح شخصًا غير عاديّ، بل غريب الأطوار وسريع الغضب، وأنفق عشر سنوات قبل أن يكون مستعدًا للعودة إلى الفلسفة، وهكذا مضتْ به الأيام حزينًا يائسًا إلى سنواته الأخيرة.

ولم تكَدِ الحربُ العالمية الثانية تدنو من غايتها حتى أخذ يكتب عن

الفقر والظلام الذي خيم على عصره، وما أشبه الليلة بالبارحة، فأنت بينما تقرأ هذه السطور تأتيك الأخبار بإصابة أكثر من 175 مليون إنسان حول العالم ووفاة أكثر من أربعة ملايين شخص بفيروس كورونا. ناهيك بأثره الخطير في تدهور اقتصاد كثير من الدول، ومن تدهور اقتصادهم، ساءت أخلاقهم، وضاقت عليهم الأرض بما رحبت. ومعارضة فتغنشتاين للنزعة العلمية هي أحد الأسباب الرئيسية لموقفه المزدري تجاه الثقافة الغربية الحديثة، «موقف اللوم وحتى الاشمئزاز» على حد تعبير فون رايت (Wright 1982, 110). عارض فتغنشتاين «الغُلُوّ في تقدير العلم» (CV 70 [R])، وأدرك أن هيمنة المواقف العلمية هي مصدر خيبة أملنا تجاه العالم. وتظهر هذه الآراء في غير موضع من عمله: تراها في ملاحظة يوهان نيبوموك نسترووي النقدية حول المفهوم العلمي للتقدم التي اتخذها شعارًا لكتاب «بحوث فلسفية»، وتقول: «مشكلة التقدم بوجه عام أنه يبدو أعظم بكثير مما هو عليه في الواقع»، وتراها أيضًا في «الثقافة والقيمة» كما سأوضح بعد حين.

في عام 1930، في مسَوَّدة تمهيدية لكتاب نُشر الآن تحت عنوان «ملاحظات فلسفية»، حدد فتغنشتاين رؤيته للعالم:

> هذا الكتاب مكتوب لأولئك الذين يتعاطفون مع الروح التي كُتِبَ بها. أعتقد أن هذه ليست روح التيار الرئيسي للحضارة الأوروبية والأمريكية. تتجلى روح هذه الحضارة في الصناعة والهندسة المعمارية والموسيقى في عصرنا، في فاشِيّتها واشتراكيتها، وهي غريبة وغير ملائمة للمؤلف...

أُدرك إذن أن اختفاء ثقافة لا يعني اختفاء القيمة الإنسانية، بل

يعني ببساطة اختفاء بعض الوسائل للتعبير عن هذه القيمة، ومع ذلك تظل الحقيقة أنني لا أتعاطف مع تيار الحضارة الأوروبية ولا أفهم أهدافها، إنْ كانت لديها أية أهداف (CV 6).

صحيح أن هذه الحضارة قامت على أساس العلم والتكنولوجيا، وأن هذا الأساس أتاح لأوروبا حظًّا وافرًا من القوة والسيطرة على العالم، ولكن كل هذا كانت له تكلِفة عالية جدًّا. وصحيح أيضًا أن التقدم وَصْفٌ يصَوِّر الحضارة الأوروبية والأمريكية أصدق تصوير، فقد سعت إلى إقامة بنًى معقدة للغاية، منازل وصناعات ومجتمعات، وصور من السيادة، بالإضافة إلى النظريات والإيديولوجيات. ولكن الخطوب التي صبت على الإنسانية في الحربين العالميتين والمِحَن التي امتحنت بها أوروبا، أظهرت الإنسانية على سيّئاتها، وكشفت عن ضعفها، وأشاعت في حياتها القلق والبؤس والخوف. ولم يكن غريبًا أن لا يحفل فتغنشتاين كثيرًا ببناء الآلات أو المنازل أو حتى النظريات، وإنما جعل لنفسه هدفًا وحيدًا هو بلوغ وضوح الرؤية وصفاء الفكر.

ونستطيع أن نحدد بعض الأسباب التي دفعت فتغنشتاين إلى نقد النزعة العلمية، فهي تشكل تهديدًا للممارسة العلمية أو لفهمها الذاتي من جهة، ويمكن أن تفسد مواقفنا تجاه صور الحياة الدينية من جهة ثانية، ويمكن أن تضعف قدرتنا على تقدير بعض السمات العميقة للحياة البشرية من جهة ثالثة، ويمكن أن يكون لها عواقب عملية خطيرة على قضايا العالم الحالية ـ مثل التغير المناخي الخطير بفعل الإنسان ـ من جهة رابعة، فنتيجة لهذا التغير المناخي، يعاني البشر، في وقت كتابة هذه السطور، من حرائق وفيضانات وأعاصير ضربت دولًا كثيرة في أوروبا وآسيا وإفريقيا

أدت إلى وفاة وتشريد عشرات الآلاف، ويجد الإنسان نفسه بين صرختين: «العالم يغرق»، و«العالم يحترق».

وأحب أن ألاحظ قبل كل شيء أنك تكلف نفسك مشقة كبيرة إذا حاولت البحث عن مصطلح «النزعة العلمية» في مؤلفات فتغنشتاين، لأنه لم يستخدم هذا المصطلح ولم يحاول تعريفه. وأحب أن ألاحظ بعد ذلك أن النزعة العلمية لا تظهر فى صورة واحدة، وإنما تتخذ صورًا كثيرة، فهناك النزعة العلمية القوية والضعيفة، وهناك النزعة العلمية الأنطولوجية والإبستمولوجية، وهناك النزعة العلمية المنهجية والأخلاقية، وهناك النزعة العلمية الحديثة والمعاصرة، ونحو ذلك. وأحب أن ألاحظ آخر الأمر أنه يجب على ناقد النزعة العلمية أو المؤيد لها أن يكون على وعي بالصورة التى ينكرها أو يثبتها، وسر ذلك أن معالجة كل صورة سوف تترتب عليها نتائج خاصة بها.

وأرى من الخير أن نقف على طبيعة النزعة العلمية وماهيتها من خلال بعض تعريفاتها في الأدبيات الأساسية:

«الاعتقاد بأن العلم... والمنهج العلمي... يقدمان الوسائل الطبيعية الوحيدة الموثوقة لاكتساب المعرفة التي قد تكون متاحة حول كل ما هو واقعي» (Wellmuth 1944 1-2).

«كل ما يمكن معرفته يمكن معرفته عن طريق العلم» (Quine 1970: 1).

«النزعة العلمية هي الاعتقاد بأن العلم، والعلم الطبيعي خاصة، هو الجزء الأعظم قيمة في المعرفة البشرية ـ وهو الجزء الأعظم قيمة لأنه الأكثر جدارة بالثقة والقَبُول، والأكثر جدية، والأكثر نفعًا» (Sorell 1994: 1).

«النزعة العلمية هي الدعوى القائلة إن كل المشكلات المعرفية تعالج كأحسن ما تكون المعالجة عن طريق التناول العلمي» (Bunge 2017: 137).

«النزعة العلمية على وجه التقريب هي الرأي القائل إن العلم وحده يمكن أن يزوّدنا بمعرفة أو اعتقاد عقلاني، وأن العلم وحده يمكن أن يخبرنا بما يوجد، وأن العلم وحده يستطيع أن يوجّه أسئلتنا الأخلاقية والوجودية توجيهًا فعّالًا» (de Ridder, Peels, and Woudenberg 2019: 1).

وأنت تلاحظ من هذه التعريفات أن النزعة العلمية، في صورتها القوية، تقوم على وجه التقريب على زعمين أساسيين: أحدهما معرفي والآخر منهجي، فأما الزعم المعرفي فهو القول إن كل معرفة حقيقية يجب أن تكون إما علمية وإما يمكن ردها إلى معرفة علمية، وإن المعرفة العلمية أكثر قيمة ونفعًا من أنواع المعرفة الأخرى. وأما الزعم المنهجي فهو القول إن المنهج العلمي هو المنهج الوحيد الموثوق للبحث والحصول على المعرفة.

لقد وضع فتغنشتاين رؤيته الخاصة للعالم في مقابل هذه النظرة العلمية للعالم التي ترى أن الفهم العلمي هو النوع الوحيد من الفهم الموجود، وأننا إذا أردنا أن نتعلم شيئًا عن الظواهر، ترانا في حاجة إلى اكتشافات جديدة.

وجاءت فلسفة فتغنشتاين المتأخر لتعارض هذين الزعمين: فهي تعارض فكرة أن الفهم العلمي هو النوع الوحيد من الفهم الموثوق لاكتساب المعرفة، وأنه الصورة العقلانية والشرعية الوحيدة الخليقة أن تسمى «معرفة». ورأى فتغنشتاين المتأخر أننا نستطيع اكتساب معرفة تتعلق

بمفاهيم العقل، والطبيعة البشرية، والوعي، والعقلانية، والإرادة الحرة، والخبرة الجمالية، وهلم جرًّا، بطريقة أولية من خلال بحث مفهومي لهذه الظواهر. وهذا البحث الفلسفي المفهومي لا يعتمد على وقائع تجريبية مثلما يعتمد العلم، ولا يتضمن وضع أية اكتشافات جديدة، ولا يقتضي بناء أية نظرية حول مثل هذه الظواهر. وكل ما يَعنينا حول تحليل البنية المفهومية للظاهرة، وما يمكن أن نتعلمه، هو طريقة عمل اللغة واستعمال الكلمات المرتبطة بالظاهرة. وعندما نفعل ذلك، سوف تتلاشى المشكلة الفلسفية.

ويظهر تفكير فتغنشتاين حول النزعة العلمية عادة في سياقات محددة، مثل فلسفته المتأخرة في العقل، ومحاضراته حول الحكم الجمالي، أو ملاحظاته على الممارسة الأنثروبولوجية. ويتخذ عداء فتغنشتاين للنزعة العلمية عدة صور يمكن إيجازها في ثلاثة: فأما الأولى فهي عداء النظر إلى العلم بوصفه نموذجًا لكل البحوث، وتعميم التفكير العلمي على مجالات لا تلائمه ولا تدخل في نطاقه. وأما الثانية فهي عداء للروح التي عمل بها العلم المعاصر والتي شكلت المدنية الغربية الحديثة. وأما الثالثة فهي عداء للعلم ذاته. ويمكن أن أسمي الصورة الأولى مشكلة التعميم، والثانية مشكلة التقدم، والثالثة مشكلة الجدوى.

3. النزعة العلمية والارتباك الفلسفي

لا يجد فتغنشتاين في سياق مشكلة التعميم شيئًا خاطئًا في العلم في ذاته أو تطبيق المنهج العلمي في مجاله الخاص، إذ يرى أن العلم يهدف إلى التفسير السببي، وهو رَدِّيٌّ بمعنى أنه يسعى إلى تفسير ظواهر من نوع

ما في حدود ظواهر من نوع آخر أساسي إلى حد بعيد. وهو جوهري أيضًا، ذلك بأنه يبحث عن الخصائص المشتركة بين كل فرد من نوعه. والعلم دقيق، ويتبع قواعد دقيقة، واللغة العلمية هي «رمزية مستخدمة في حساب دقيق» (BB 25). «المنهج العلمي هو منهج رد تفسير الظواهر الطبيعية إلى أقل عدد ممكن من القوانين الطبيعية الأولية، وفي الرياضيات، توحيد معالجة الموضوعات المختلفة باستخدام التعميم» (BB 18). وربما ترى في تصور فتغنشتاين للعلم شيئًا من السذاجة أو التشوية، ولكن هذا لا يؤثر كثيرًا في قوة اعتراضه.

النزعة العلمية التي يعترض عليها تأتي مع تعميم التفكير العلمي على كل المجالات، وافتراض أن كل سؤال يتطلب إجابة علمية. وسبب الاعتراض هو الميل السائد إلى معالجة المنهج العلمي بوصفه المنهج الشرعي الوحيد للبحث، ومعالجة التفسير العلمي بوصفه النوع الحقيقي الوحيد للتفسير، ومن ثم الإفراط في تعميم التفكير العلمي على مجالات تتطلب معايير وإجراءات مختلفة.

العلم: إثراء وإفقار. يدفع المنهج الواحد كل المناهج الأخرى جانبًا، وعند مقارنتها مع هذا المنهج، تبدو جميعًا تافهة وتمهيدية في أفضل الأحوال (CV 60).

ومعارضة فتغنشتاين لهذا الميل إلى تعميم التفكير العلمي تتجلى في نقده لتقرير عن السحر والطقوس قدمه عالم الأنثروبولوجيا السير جيمس جورج فريزر في كتاب الغصن الذهبي (Frazer 1994). اعتقد فتغنشتاين أن تقرير فريزر يشتمل في الواقع على صورتين من النزعة العلمية: إحداهما هي النزعة العلمية لممارسة الأنثروبولوجيا كما لو كانت علمًا، والأخرى

هي النزعة العلمية لمعالجة السحر في المجتمعات المبكرة كما لو كان هو ذاته صورة بدائية من العلم.

ويُظهر فتغنشتاين جانبَيْن يُمارس فيهما فريزر الأنثروبولوجيا كما لو كانت نوعًا من العلم: يهدف فريزر في الجانب الأول إلى فهم الممارسات أو الاحتفالات من خلال تفسيرها تفسيرًا سببيًّا، فيعتقد مثلًا أنه يمكننا تفسير سمة مهرجان النار في القرن الثامن عشر - أي حقيقة أن المهرجان هو تمثيل للتضحية البشرية، وأنه أمر فظيع أو شرير - من خلال تتبع أصوله السببية إلى تقليد قديم كان يُضَحَّى فيه بالناس بالفعل. وفي الجانب الثاني، يعتقد فريزر أن الأنثروبولوجيا يجب أن تبحث عن تفسيرات عامة تتجلى في الانسجام والاتساق في الممارسات التي اتبعها الناس في أوقات وأماكنَ مختلفة. يرفض فتغنشتاين هذين الجانبين معًا. أولًا، لا يتضمن الفهم الأنثروبولوجي، على عكس الفهم العلمي، تفسيرًا سببيًّا؛ لا يمكننا إنجاز نوع الفهم الذي نسعى إليه في الأنثروبولوجيا من خلال تتبع الأصول السببية لممارسة ما. والصواب أن فهم الممارسة يعتمد على تحقيق فهم تعاطفي للدلالة التي تتمتع بها الممارسة الآن بالنسبة إلى المشاركين فيها. ويعتقد أنه ليس من الضروري ولا الكافي لامتلاك الطبيعة الداخلية للممارسة الحديثة أن تُشتق من ممارسة سابقة ضُحِّيَ فيها بالناس بالفعل. وثانيًا، يرفض فتغنشتاين بحث فريزر عن القواعد العامة في الأنثروبولوجيا، ويُقِرّ بوجود أوجه تشابه بين مهرجانات النار في أوقات وأماكن مختلفة، لكنه يقول: «إلى جانب هذه التشابهات، ما يبدو لي أنه لافت للنظر هو الاختلاف بين كل هذه الطقوس» (RFGB143).

ينقد فتغنشتاين فريزر لافتراضه المتسرع أن الأنشطة والفاعليات

الشعائرية التي يصفها يجب أن تكون قابلة للتفسير في حدود النظريات التي يتبناها المشاركون أو أسلافهم فيما يتعلق بكيف أن أداء الطقوس سوف يعَجّل بتأثير فعال. ولمقاومة مثل هذا الافتراض، يشجعنا فتغنشتاين على التفكير في كثير من الأفعال التي نقوم بها ليس لأننا نملك نظرية أو حتى اعتقادًا حول كيفية توليدها نتيجة مرجوَّة، وإنما نقوم بها لمجرد أنها كذلك، «هذا هو ما تبدو عليه الحياة البشرية»، «وهذا ببساطة هو ما نفعله» (Burley 2018: 5; LC 25).

الصورة الثانية للنزعة العلمية التي رفضها فتغنشتاين في كتاب فريزر هي التعامل مع السحر كما لو كان هو ذاته صورة بدائية من العلم، أي نظامًا بدائيًّا من المعتقدات حول أسباب الظواهر الطبيعية وتأثيراتها، متحالفًا مع نظام من الممارسات يفترض أنها تسيطر على تلك الظواهر. إذ نظر فريزر إلى السحر والدين والعلم بوصفها نظُمًا متطورة بشكل متزايد لفهم العالم الطبيعي والتنبؤ به والتأثير فيه، وعندما أصبح البشر أكثر معرفة «حَلَّ الدينُ محل السحر بالتدريج»، وهو الذي بدوره «حل العلم محله» (Frazer 1990, 711-712).

ويصوّر فتغنشتاين هذا الرأي هكذا: «السحر هو أساسًا فيزياء زائفة أو، حسب الحالة، طب زائف وتكنولوجيا زائفة، وهلمَّ جرًّا» (RFGB 129). المعتقدات السحرية هي معتقدات خاطئة حول أسباب الظواهر. وتدعم الممارسات السحرية معتقدات خاطئة حول فائدتها الأداتية: يطعن الناس الدمى في اعتقادهم أن القيام بذلك سيؤذي الأشخاص الذين يمثِّلون الدمى. والرأي عند فتغنشتاين أن السحر ليس شكلًا بدائيًّا من الفهم السببي على الإطلاق، وليس صورة بدائية من العلم، وإنما هو

بالأحرى نَسَق مستقل من المعتقدات والممارسات ينخرط فيه الناس لذاته. لفهم تلك المعتقدات والممارسات، يجب أن ننظر إلى الهدف الذي تملكه بالنسبة إلى المشاركين، وأفضل طريقة لتحقيق ذلك تأتي من خلال ربطها بأنواع مماثلة من الفعل غير الأداتي الذي ننخرط فيه بأنفسنا. على سبيل المثال:

> حرق دمية. تقبيل صورة الحبيب. هذا لا يعتمد بصورة واضحة على الاعتقاد بأنه سيكون له بعض التأثير المحدد في الشيء الذي تمثله الصورة. يهدف إلى الرضا ويحققه، أو بالأحرى: لا يهدف إلى أي شيء على الإطلاق، فنحن فقط نتصرف بهذه الطريقة ثم نشعر بالرضا (RFGB 123).

على أن فتغنشتاين لم ينكر معالجة فريزر للدين والسحر فحسب، وإنما أنكر معالجته للأنثروبولوجيا أيضًا. يريد فريزر إجراء بحث تجريبي بهدف جعل الممارسات الدينية للقبائل التي يدرسها مفهومة له وللآخرين. ومع ذلك، نظرًا إلى التزاماته المسبقة بوجوب فهم الدين والسحر بوصفهما صورتَيْن مَعِيبتين من الفيزياء، لم يوَفَّق إلى الاهتمام بالأدلة التجريبية المتاحة أمامه، ولا استخدام الجهاز المفهومي من أجل فهم الطقوس الدينية، وهذا مطلوب حتى تؤتي الأنثروبولوجيا ثمارها.

> من اللافت للنظر أنه في التحليل النهائي قُدِّمَت كل هذه الممارسات [بواسطة فريزر] بوصفها عيِّناتٍ من الغباء، إذا جاز التعبير. لكن لن يكون من المعقول أبدًا أن نقول إن البشرية تفعل كل ذلك بدافع الغباء المطلق (RFGB 119).

> الهمجي نفسه الذي طعن صورة عدوه على ما يبدو من أجل

قتله، يبني بالفعل كوخه من الخشب وينحت سهمه بمهارة وليس على شكل دمية (RFGB 125).

يا لها من حياة روحية ضيقة من جانب فريزر! نتيجة لذلك: كم كان مستحيلًا بالنسبة إليه أن يتصور حياة مختلفة عن حياة إنچلترا في عصره! (RFGB 125).

وأنت ترى إذن أن فتغنشتاين لا ينقد فريزر لأن معالجته تشوِّه فهمنا للدين والسحر فحسب، وإنما ينقده أيضًا لأنه يصطنع عِلمًا سيئًا عندما يقدم أنثروبولوجيا لا طائل تحتها ولا غناء فيها.

يمكن للمرء أن يبدأ كتابًا عن الأنثروبولوجيا بالقول: عندما يفحص المرء حياة وسلوك البشرية في جميع أنحاء العالم، يرى أن الناس يؤدون أيضًا، باستثناء ما يمكن تسميته أنشطة حيوانية [...]، أفعالًا تحمل سماتٍ خاصة بهم، ويمكن أن تُسَمَّى هذه شعائر.

ولكن من الناحية الثانية، من اللغو الاستمرار في القول إن السمة المميزة لهذه الأفعال هي أنها تنشأ من وجهات نظر خاطئة حول فيزياء الأشياء. (يفعل فريزر هذا عندما يقول إن السحر هو في الأساس فيزياء زائفة، أو، حسب الحالة، طب أو تكنولوجيا زائفة، ونحو ذلك) (RFGB 129).

إذا كنا نعني بالنزعة العلمية المحاولة المدمرة لذاتها للجمع بين طرائق البحث العلمية وطرائق البحث الأخرى (التي غالبًا ما تكون أولية)، فإن هذه النزعة تشكل تهديدًا للعلم نفسه ـ وليس فقط للأخلاق أو الدين أو الفلسفة. وإصرار فتغنشتاين على ضرورة فصل الممارسات الفلسفية عن الممارسات العلمية يهدف إلى حماية

العلم من التشويه، بقدر ما يهدف إلى حماية الفلسفة (Tejedor, :23 2017).

في ملاحظاته على «الغصن الذهبي» لفريزر، رأينا فتغنشتاين يعارض نوعين من النزعة العلمية في الأنثروبولوجيا: النزعة العلمية في ممارسة الأنثروبولوجيا كما لو كانت علمًا، والنزعة العلمية في معالجة المعتقدات السحرية بوصفها شكلًا بدائيًّا من العلم. وبطريقة مماثلة، يعارض فتغنشتاين نوعين من النزعة العلمية في فلسفة العقل: النزعة العلمية في ممارسة فلسفة العقل كما لو كانت علمًا، والنزعة العلمية في معالجة علم نفس الحس المشترك كما لو كان صورة بدائية من العلم (Child, 2017: 87).

يرى الفلاسفة باستمرار منهج العلم بإزاء أعينهم ويميلون بشكل لا يقاوم إلى طرح الأسئلة والإجابة عنها بالطريقة التي يفعلها العلم، وهذا الميل هو المصدر الحقيقي للميتافيزيقا، ويقود الفيلسوف إلى ظلام دامس، وأريد أن أقول هنا إنه لا يمكن أن تكون مهمتنا رد أي شيء إلى أي شيء، أو تفسير أي شيء (BB 18).

ولكن كيف يجب أن نتقدم في الفلسفة عامة، وفي فلسفة العقل خاصة، إذا أردنا تجنب النزعة العلمية؟ الجواب عند فتغنشتاين هو رفض رد الظواهر العقلية إلى ظواهر من نوع آخر، ورفض معالجة المشكلات الفلسفية كما لو كانت مشكلاتٍ علمية.

والشيء المحقَّق أن كثيرًا من فلاسفة العقل في وقتنا الحاضر لا يذهبون مذهب فتغنشتاين في معالجة مسائل العقل، وإنما يتمسكون بأن الاكتشافات العلمية التي تتوالى حديثًا حول بنية الدماغ والجهاز العصبي،

ستكشف طبيعة الحالات العقلية مثل الألم، وستجيب عن الأسئلة المتعلقة بها. لكن فتغنشتاين يَعُدّ ذلك مظهرًا من مظاهر النزعة العلمية.

ومن أبرز الفلاسفة الأحياء الذين يدافعون عن وجهة نظر فتغنشتاين هذه بيتر هاكر الذي يرى أن ثقافتنا الفكرية والأكاديمية مملوءة بالعلم والتفسير العلمي، وأن هذه الثقافة تَحُول دون الفهم التفسيري لأنفسنا وممارساتنا (Hacker, 2011: 99-100).

4. غريبان: روحي وروح العصر

تتجسد مشكلة التقدم في اعتراض فتغنشتاين على روح «العالم الغربي النموذجي» التي، كما يقترح، هي «روح التيار الرئيسي للحضارة الأوروبية والأمريكية»:

> توصف مدنيتنا بكلمة «تقدم». التقدم هو صورتها أحرى من كون إحراز التقدم أحد ملامحها. عادة ما تبني، وهي مشغولة بإقامة بناء أكثر تعقيدًا من أي وقت مضى. وحتى الوضوح مطلوب فقط بوصفه وسيلة لتحقيق هذه الغاية، وليس بوصفه غاية في حد ذاته. وعلى العكس الرأي عندي أن الوضوح والصفاء لهما قيمة في حد ذاتهما.
>
> لست مهتمًّا ببناء مبنًى، بقدر ما يُهمني أن يكون لدي رؤية واضحة لأسس المباني الممكنة. ولذلك فأنا لا أهدف إلى الهدف الذي يسعى إليه العلماء، وطريقة تفكيري مختلفة عن طريقة تفكيرهم (CV 7).

ربما نفهم من هذا أن فتغنشتاين يدعو إلى شيءٍ من التعددية بدلًا من سيطرة روح واحدة على البحث البشري، ولكنَّ الصواب أنه يذهب إلى أبعد من هذا، وينقد هذه الروح التي تغذي العلم والحضارة الغربية المعاصرة، فتراه يقرر أن العلم مدفوعٌ بالالتزام بإحراز التقدم، ومدفوع بالحركة إلى الأمام وإقامة أبنية

أكبر وأكثر تعقيدًا (PR 7). إنه يجسِّد بحثًا لا نهاية له عن الجِدَّة، «إضافة البناء تلو الآخر، والانتقال إلى أعلى، إن جاز التعبير، من مرحلة إلى أخرى» (PR 7). وينطوي على نزعة أداتية فَجَّة، تقَيِّم المعرفة فقط بوصفها وسيلة إلى غاية. ويشكو من أن الروح التي يسير بها العلم في الوقت الحاضر لا تنسجم مع الإحساس بالدهشة من الطبيعة: «على الإنسان أن يستيقظ ليتساءل... العلم هو وسيلة لإرساله إلى النوم مرة أخرى» (CV 5).

مارس شپنغلر تأثيرًا قويًا في تقييم فتغنشتاين السلبي لروح العصر. ويتذكر فون رايت أن موقف فتغنشتاين كان «موقفَ اللوم وحتى الاشمئزاز» (Wright 1982, 110)، وظن أن «الثقافة» كانت عنوانًا ساميًا جدًّا بالنسبة إلى هذا العصر، معتقدًا أن «المدنية» هي تسمية أكثر ملاءمة. التمييز بين «الثقافة» و«المدنية»، ووصف عصرنا الحالي بأنه مدنية، أمر ورثه عن شپنغلر، الذي طرح هذا التمييز في «انحدار الغرب». كان محور الكتاب هو التصور العضوي للمراحل في حياة الثقافة، والتي عزَّزت تشاؤم شپنغلر وأثَّرَت في النظرة الثقافية لفتغنشتاين. والثقافة، عند شپنغلر، لها عمر محدد منظم في مراحل مختلفة، وآخرها المدنية ـ «المدنية هي المصير المحتوم للثقافة». (Spengler 1918, 31) تدهورتِ الثقافةُ في هذه المرحلة من مرحلة «الثقافة العليا» إلى مرحلة تتوقف فيها عن الإبداع (Beale 2017: 66; Lurie 1989: 375-376).

يرفض شپنغلر في «انحدار الغرب» فكرة أن دور المؤرخ هو ببساطة جمع وقائع تاريخية وتقديم تفسيرات على أساسها، وكان هذا بسبب رفض شپنغلر فكرة أن التاريخ يمكن فهمه ببساطة من خلال سلسلة من القوانين، مثل القوانين السببية، إذ يقترح بدلًا من هذا تصوُّرًا «متعلقًا بالفراسة» لتاريخ

العالم، حيث يفهم المؤرخ الحوادث والعصور التاريخية ليس فقط في حدود القوانين، ولكن الأهم من ذلك في حدود العلاقات المورفولوجية بينهما، مثل التماثلات بين العصور، والحوادث، والشخصيات التاريخية المهمة. على سبيل المثال، لفهم نابليون ومكانته في التاريخ، جادل شپنغلر بأننا بحاجة إلى النظر في أوجه التشابه بين حياة نابليون وحياة القادة العظماء الآخرين، مثل يوليوس قيصر والإسكندر الأكبر. وبالمثل، لفهم فلورنسا عصر النهضة، نحتاج إلى النظر في علاقاتها المورفولوجية مع أثينا القديمة، وَهَلُمَّ جَرًّا (Spengler 1918, 49).

كان يُنظر إلى التاريخ بوصفه طبيعة (بالمعنى الموضوعي عند عالم الفيزياء)، وكان يُعالج على هذا الأساس، الذي يجب أن ننسب إليه الخطأ المهلك لتطبيق مبادئ السببية، ومبادئ القانون، ومبادئ النظام - أعني بنية كائن متحجر - على صورة الحوادث (Spengler 1918, 49).

في حالة شپنغلر، يؤدي إدراك العلاقات (التماثلات) بين الحوادث التاريخية إلى فهم تاريخي. وفي حالة فتغنشتاين، يؤدي إدراك العلاقات بين الكلمات والمفاهيم والألعاب اللغوية وأدوارها في حياة الإنسان إلى فهم فلسفي. تتصور الفكرة المنهجية التي طورها فتغنشتاين من شپنغلر (وغوتّه) نوعًا من الفهم يمكن اكتسابه بطريقة أولية من خلال ملاحظة العلاقات المورفولوجية بين المفاهيم. لا يستلزم تحديد مثل هذه العلاقات إجراء اكتشافات تجريبية، أو اكتساب معرفة بمعلومات جديدة، أو بناء نظريات، وإنما يستلزم اكتساب الوضوح من خلال إلقاء نظرة جديدة على الأشياء: «إنه يميز الصورة التي نمثل بها الأشياء، والطريقة التي ننظر بها إليها» (PI §122; Beale 2017: 65).

كان تأثير شپنغلر الرئيسي في النظرة الثقافية لفتغنشتاين يكمن في تشخيصه المبكر للقرن العشرين كمرحلة أخيرة لما أدركا أنه ثقافة غربية نابضة بالحياة في يوم من الأيام. أخذ فتغنشتاين من شپنغلر القناعة بأن الوقت الذي عاشا فيه كان الحضيض للثقافة الغربية، التي تدهورت تدهورًا واضحًا متزايدًا إلى حالة الشيخوخة المحتومة التي أطلق عليها شپنغلر اسم «المدنية» (Beale 2017: 66; Klagge 2005: 312).

وتأثير شپنغلر واضح على وجه الخصوص في بعض ملاحظات فتغنشتاين عن الثقافة، كما يظهر من الملاحظة التالية في أواخر حياته: «ربما تنشأ في يوم من الأيام ثقافة من هذه المدنية، وسيكون هناك آنذاك تاريخ حقيقي لاكتشافات القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، والذي سيكون له أهمية عميقة» (CV [R] 73).

الثقافة عند فتغنشتاين لا تعني مجرد أدوات المدنية والتقدم التكنولوجي الذي تكشف عنه الصناعة وإنجازات العلم، وإنما تتألف الثقافة بالأحرى من الأخلاق، والدين، واللغة، ورؤية العالم، وأنظمة المجتمع.

> الثقافة مثل المنظمة الكبيرة التي تخصص لكل فرد من أعضائها مكانًا يُمْكنه فيه العمل بروح الكل، ومن العدل تمامًا أن تُقاس قوته بالمساهمة التي ينجح في تقديمها للمشروع بأكمله. [...] أُدرك إذن أن اختفاء ثقافة لا يعني اختفاء القيمة الإنسانية، بل يعني ببساطة اختفاء بعض الوسائل للتعبير عن هذه القيمة، ومع ذلك تظل الحقيقة أنني لا أتعاطف مع تيار الحضارة الأوروبية ولا أفهم أهدافها، إن كان لها أية أهداف (CV 6).

وقلق فتغنشتاين من أن العلم «يُنحي جانبًا» صور البحث الأخرى هو

إخبار عن قلق مشترك بينه وبين شپنغلر، مما يوضح العلاقة بين وجهتي نظرهما الثقافية المشتركة ومعاداتهما للنزعة العلمية. من بين الأشياء التي رأى شپنغلر أنها تكون مفقودة عندما تصبح الثقافة مدنية هو تقدير الفن والدين، وهو ينظر إلى الفن والموسيقى بوصفهما من رموز وإنجازات «صورة أعلى» من الثقافة. ويرى أن التدهور إلى المدنية يتسم بخسارتين مترابطتين: الأولى، فِقدان القدرة على إنتاج هذه الرموز والتعبيرات. والثانية، فِقدان تقدير الفن والموسيقى ونبذهما بوصفهما مجرد مصادر للترفيه أو للمتعة الذاتية. إحدى الطرق التي جادل بها شپنغلر أن هاتين الخسارتين واضحتان في الحضارة الحديثة تكون في تبجيل العلم: منتجات وإنجازات العلم هي وحدها المهمة. واعتقد فتغنشتاين، شأنه في ذلك شأن شپنغلر، أن طرق الفنون كانت من بين مناهج وطرق التفكير التي كانت تُنَحَّى على نحو متزايد في عصره. هذا وتطرد النزعة العلمية جوانب أخرى من الثقافة، إما عن طريق السيطرة على طريقة حياتنا، أو عن طريق استيعاب المجالات الأخرى (Beale 2017: 67-68).

يعتقد الناس في الوقت الحاضر أن العلماء موجودون لإرشادهم، أما الشعراء، والموسيقيون، وغيرهم فموجودون للترفيه عنهم. والفئة الأخيرة لديها شيء تُعَلِّمهم إياه، وهذا ما لا يخطر لهم أبدًا على بال (CV [R] 42).

وواضح إذن ضيق فتغنشتاين هنا من الذين لا يرون في الفنون إلا مجرد صور ترفيهية. وهو في هذا يحذو حذو شپنغلر، الذي رأى أن إحدى عواقب انتقال القرن العشرين من الثقافة إلى المدنية كانت فِقدان تقدير الشعر والفن والموسيقى على أساس أنها ترفيهية وليست تعليمية.

إذا أخذنا بعين الاعتبار وجهة نظر فتغنشتاين حول نوع الفهم الذي

يعتقد أن الفلسفة يمكن أن تولده، فإن رؤية الفنون على أنها غير تعليمية يمكن أن يكون لها آثار ضارة في كيفية فهم الفلسفة. يجادل مونك بأن فتغنشتاين رأى أن الفهم غير النظري المتضمن في الفلسفة أقرب إلى أنواع الفهم التي تنطوي عليها الفنون أكثر من العلوم. ويميز مونك بين الفهم العلمي والفلسفي: الفهم العلمي نظري، ويأتي نتيجة لفرض الفروض ووضع النظريات واختبارها، ويخضع للتغير بقدر التطورات والاكتشافات المستمرة، وينطوي على اكتساب معرفة جديدة عن العالم. وعلى النقيض من ذلك، الفهم الفلسفي غير نظري، إذ لا يعتمد على فرض الفروض وبناء النظريات. والفهم غير النظري هو نوع الفهم الذي يكون «لدينا عندما نقول إننا نفهم قصيدة أو قطعة موسيقية أو شخص أو حتى جملة» (Monk 1999, 66). إن الفهم المتضمن في أي من هذه الأمور غير نظري لأننا لا نحتاج إلى نظرية لفهمها. ونحن في الفلسفة، كما تصورها فتغنشتاين المتأخر، لا نحتاج إلى نظرية لفهم المشكلات الفلسفية أو إحراز تقدم في حلها، وإنما نحتاج فقط إلى مزيد من الوضوح حول طبيعة تلك المشكلات واللغة التي تعبر عنها، ومن شأن هذا الوضوح أن يجعل تلك المشكلات تتلاشى.

يعبر فتغنشتاين عن تشاؤم عميق بشأن فهمه وتحقيق أهدافه بوصفه فيلسوفًا. وتشير بعض الملاحظات إلى أنه كان يخشى حتى أنه لن يُفهَم أبدًا. يتذكر فون رايت أنه «كان يرى... أن أفكاره عادة ما يساء فهمها وتشويهها حتى من قبل أولئك الذين زعموا أنهم تلاميذه»، و«شكك في أنه سيُفهَم بشكل أفضل في المستقبل» (Wright 1954, 3)، لكن ربما شعر أنه في يوم من الأيام ستكون هناك بيئة ثقافية تتمتع فيها أفكاره بفرصة أفضل للفهم. قرب نهاية حياته، في محادثة مع تلميذه وصديقه المقرب موريس

دروري، نراه يقول: «نمط تفكيري ليس مرغوبًا فيه في هذا العصر، يجب أن أسبح بقوة ضد التيار. ربما في غضون مئة عام سيرغب الناس في ما أكتبه» (Drury 1981, 94). وربما تجد في هذا الأمل تأثُّرًا أيضًا بتصور شپنغلر لحياة الثقافة، وأنه بعد انقضاء فترة المدنية في الثقافة الغربية، ستنشأ ثقافة جديدة تفسح المجال أمام الأعمال الإبداعية.

5. عداء للعلم

وأخيرًا تأتي مشكلة الجدوى. هل ثمة فائدة من المعرفة العلمية؟ الجواب العادي: نعم. يريد العلماء بالتأكيد توسيع معرفتنا بالعالم، ومن ثم يأتي اهتمامهم بالجدة وإحراز التقدم. وبما أن العلم فرع تجريبي، فإن الروح التي تدفعه لا بد من أن تختلف في بعض الجوانب عن الروح التي تقود الفلسفة أو الأدب أو الفن. ومع ذلك، هناك كثير من العلماء لا تكون دوافعهم أداتية تمامًا، ويقَدِّرون المعرفة بوصفها غاية في ذاتها، ويتملكهم إحساس بالرهبة والدهشة إزاء الطبيعة. ولكن فتغنشتاين يغض الطرف عن كل هذا:

> ليس من العبث، على سبيل المثال، الاعتقاد بأن عصر العلم والتكنولوجيا هو بداية النهاية للبشرية، وأن فكرة التقدم العظيم ضلال، بالإضافة إلى الفكرة القائلة إن الحقيقة ستعرف في نهاية المطاف، وأنه لا يوجد شيء جيد أو مرغوب فيه حول المعرفة العلمية، وأن البشرية في البحث عنها تقع في فخ. ليس من الواضح بأية حال أن الأمور ليست هكذا (CV 56).

وهذه الملاحظات التي تكشف عن عداء صريح للعلم دفعت فيلسوفًا

مثل برنارد ويليامز إلى أن يقرر أن كراهية فتغنشتاين لغرور العلم الطبيعي يتعذر تمييزها من كراهيته للعلم الطبيعي نفسه (Williams 1973, 91). صحيح أن فتغنشتاين المبكر أظهر شيئًا من تقدير العلم (TLP 4.11)، ولكنك تجد هنا عداءً واضحًا للمعرفة العلمية يتجاوز بكثير عداء التعميم المفرط للتفكير العلمي، أو للمؤسسة الاجتماعية للعلم، أو لروح ممارسة العلم. ولا غَرْو أن يتحدث الباحثون عن تناقض في موقف فتغنشتاين من العلم والثقافة (انظر Somavilla 2018: 13-14). وليس من شك في أن هذه الرؤية السلبية نحو العلم والمنهج العلمي قد تركت أثرًا كبيرًا في فلاسفة مثل ستيفن تولمان وتوماس كون وبول فييرآبند (Peters 2020a: 1225) ومفكرين ما بعد حداثيين مناهضين للعلم مثل ليوتار.

6. البحوث الفلسفية مفهومية وليست تجريبية

تقوم فلسفة فتغنشتاين المتأخرة مقابل زعمين علميين على وجه الخصوص: مفاد الأول أن المنهج العلمي يتفوق على جميع وسائل تعلم المعرفة أو اكتسابها، ومفاد الثاني أن المعرفة العلمية تتفوق على جميع أنواع المعرفة والفهم الأخرى. تظهر معارضة فتغنشتاين لهذين الزعمين من خلال فحص الهدف الأساسي لفلسفته المتأخرة، وإنتاج نوع الفهم الذي يتكون من «إدراك العلاقات» (PI §122)، ومحاولاته لفضح بعض الالتباسات الفلسفية. ويقال إن هذه المحاولات تعكس رؤيته للعالم المعادية للعلم.

وحين يتأمل في طبيعة الفلسفة، يُلقي على نفسه هذه المسألة المربكة: ما علاقة الفلسفة بالعلم؟ أمتصلة هي بالعلم تستفيد من نتائجه وتحاكي

مناهجه ودقته؟ أمنفصلة هي عن العلم بحيث تستقل بمشكلاتها وطرائقها وأهدافها؟ والجواب عنده أن الفلسفة شيء والعلم شيء آخر. الفلسفة تغاير العلم مغايرة جوهرية، فالعلم قوامه الفرض والبحث التجريبي القائم على الملاحظة والاختبار والتأييد، ويسعى إلى وضع النظرية ويهدف إلى التفسير، أما الفلسفة فقوامها الوصف، وتسعى إلى الفهم القائم على إدراك العلاقات وتحليل بنية اللغة. وبعبارة موجزة، المعرفة الفلسفية أولية ومفهومية وليست تجريبية.

كان الرأي عند فتغنشتاين أن المشكلات الفلسفية تضرب بجذورها في سوء فهم اللغة، ومن ثَمَّ فإنها ليست مشكلات حقيقية تحتاج إلى حل عن طريق النظرية أو الاكتشاف التجريبي، وإنما هي مشكلات زائفة في حاجة إلى تبديد، وهنا يظهر التصور العلاجي للفلسفة: «معالجة الفيلسوف لسؤال هي أشبه شيء بمعالجة مرض» (PI, §255) ـ وفي هذا التصور يكون الفيلسوف في قبضة المشكلة الفلسفية أقرب إلى المريض في قبضة العصاب. يعاني المريض من أوهام خيالية تنشأ من العقل المنطلق بحرية فاقدًا الاتصال بالواقع، ويعاني الفيلسوف من التشويش والارتباك المفهومي الذي ينشأ عندما تنفصل المفاهيم عن استعمالها الفعلي وتتسابق بلا مبالاة في العقل. يحاول المعالج تقويض قبضة الأوهام على المريض من خلال إعادة ربط عقله بالواقع. وبالمثل، يحاول الفيلسوف إزالة التشويش والارتباك المفهومي من خلال «تجميع التذكارات» حول الاستعمال الفعلي للكلمات: «ما نفعله هو إعادة الكلمات من استعمالها الميتافيزيقي إلى استعمالها اليومي» (PI, §116). ومن ثم، يهدف كل من المعالج والفيلسوف إلى علاج

اضطراب عقلي من نوع ما. في حالة الفلسفة، «الاكتشاف الحقيقي هو الذي يمكّنني من التوقف عن التفلسف عندما أريد ذلك ـ هو الذي يمنح الفلسفة سلامًا، بحيث لا تزعجها بعد ذلك أسئلة تجعلها هي نفسها موضع سؤال» (PI, §133).

وضع فتغنشتاين المتأخر تمييزًا راسخًا بين الفلسفة والعلم، ورأى أن الفلسفة فرع أولي تمامًا لا يهتم إلا بحل المشكلات الفلسفية. والمشكلات الفلسفية ارتباكات مفهومية ناتجة عن سوء فهم منطق اللغة، وخاصة سوء فهم استعمال الكلمات. وعلى هذا النحو لا يوجد مكان للمنهج العلمي في الفلسفة، لأنه منهجية مَعْنِيَّة بالمسائل التجريبية. وما دامَتِ المشكلاتُ الفلسفية ارتباكات مفهومية، فلا يمكن للبحث التجريبي أن يساعد في حلها، ولا يتحقق حلها إلا بطريقة أولية. ولا مجال لبناء نظرية في الفلسفة، لأنه لا يوجد شيء نحتاج إلى التنظير حوله. لسنا في حاجة إلى اكتشاف أي شيء جديد، وكل ما نحتاج إليه هو فهم واضح لعمل لغتنا ومفاهيمنا. «إننا نريد أن نفهم ما هو موجود بالفعل أمامنا، لأن هذا هو ما يبدو أننا... لا نفهمه» (PI §89).

> يجب ألا تكون بحوثنا علمية... ولا يجوز لنا أن نقدم أي نوع من النظريات. ولا ينبغي وجود أي شيء افتراضي في بحوثنا. وينبغي أن نبتعد عن كل تفسير، وأن يحل محله الوصف وحده. ويستمد هذا الوصف ضوءه، أي الغرض منه، من المشكلات الفلسفية. وهذه المشكلات ليست مشكلات تجريبية بطبيعة الحال، وإنما تُحَلُّ من خلال النظر في طريقة عمل لغتنا، وبهذا نتوصل إلى معرفة ما تفعله اللغة ـ على الرغم من وجود الدافع لسوء فهمها. ولا تُحَلُّ المشكلات بذكر معلومات أو اكتشافات جديدة، وإنما من خلال

ترتيب وتنظم ما قد عرفناه بالفعل دائمًا. الفلسفة معركة ضد افتتان عقلنا باللغة (PI §109).

وأنت ترى إذن أن فتغنشتاين يؤكد أننا لا يمكن أن نتعلم شيئًا جديدًا في الفلسفة. «الشيء الأساسي لبحثنا هو أننا لا نسعى إلى تعلُّم أي شيء جديد بواسطته» (PI §89). تُحَلُّ المشكلات الفلسفية ليس من خلال الخروج باكتشافات جديدة، ولكن من خلال ترتيب وتنظيم ما قد عرفناه بالفعل دائما ـ أي اللغة التي نستخدمها والمفاهيم التي نستعملها.

في الفلسفة المفهومة هكذا، ما ننخرط فيه هو «البحث النحوي» (راجع PI §109). ولا تنتج الفلسفة معرفة جديدة، وإنما تنتج نوعًا من الفهم: «نوع الفهم الذي يتكون من 'إدراك العلاقات'»:

المصدر الرئيسي لفشلنا في الفهم هو أننا لا نملك رؤية شاملة لاستعمال كلماتنا، فقواعدنا النحوية ينقصها هذا النوع من الشمول. ويقدم التمثيل الشامل بالضبط هذا النوع من الفهم الذي يتكون من «إدراك العلاقات»... مفهوم التمثيل الشامل له أهمية أساسية بالنسبة إلينا، إذ إنه يميز الصورة التي نمثل بها الأشياء، والطريقة التي ننظر بها إليها. (أهذا «تصور للعالم»؟) (PI §122).

تتمسك هذه الفكرة المنهجية بأننا نستطيع تعلم شيء ما من دون «الخروج باكتشافات جديدة، ولكن من خلال ترتيب وتنظيم ما قد عرفناه بالفعل دائمًا» بطريقة تجعل الروابط المفهومية (أو الافتقار إليها) واضحة (PI §109). لا يُكتَسَب هذا من خلال استخدام المنهج العلمي، ولا ينطوي على اكتساب أي معرفة جديدة عن العالم أو بناء أية نظريات، والنتيجة النهائية ليست زيادة في المعرفة، ولكن الوضوح حول طريقة عمل

لغتنا ومخزوننا المفهومي، من أجل إزالة الالتباس الناتج عن الافتقار إلى هذا الوضوح. يمكن وضع التعارض على مستوى معرفي أساسي: العلم ينتج معرفة، والفلسفة لا تفعل ذلك ـ الفلسفة تنتج فهمًا. أو: إذا أردنا أن نقول إن الفلسفة تنتج المعرفة، فهي ليست معرفة بالحقائق والمعلومات الجديدة حول العالم، بل معرفة الطريقة التي تعمل بها مفاهيمُنا وتتشابك. وعلى نطاق أن الفلسفة تنتج معرفة، فإنها تنتج نوعًا من معرفة_كيف (know-how): معرفة كيفية حل المشكلات الفلسفية وتجنب الوقوع في الالتباسات التي تُوَلِّدها.

7. خاتمة

ميَّز فتغنشتاين بين الفلسفة التي تهدف إلى الوضوح، والعلم الذي يهدف إلى اكتشاف حقائق جديدة. والوضوح لديه له قيمة في حد ذاته. ورأى أن هذه القيمة قد ضاعت بالنسبة إلى أولئك الذين يرون أن التقدم هو الهدف الوحيد، ومن ثَمَّ يكون العلم هو الطريقة الوحيدة للتعامل مع أية مشكلة. واعْتَقد أن هناك قيمًا أخرى غير نوع الحقيقة التي يكتشفها العلم، وأسرف عندما اعتقد أيضًا أن المعرفة العلمية قد لا تكون لها قيمة على الإطلاق. ولم يجِدِ انسجامًا بين روحه وروح العلم التقدمية وروح الحضارة المعاصرة المادية في أوروبا وأمريكا الشمالية، فالثقافة الروحية شيء والحضارة المادية شيء آخر. وحاول أيضًا بيان أن موضوعات مهمة مثل الفن والدين لا يمكن فهمها فهمًا كاملًا من الناحية العلمية.

وكلُّ ما يمكن أن نُسَلِّم به لفتغنشتاين هو أن الفلسفة تبدأ أولية، وتبدأ

مفهومية، وهذا شيء ليس فيه شك ولا معنى للمراء فيه، وإنما الذي فيه شك هو أن تبدأ الفلسفة أولية وتنتهي كذلك، وتبدأ مفهومية وتنتهي كذلك. ويخيَّل إليَّ أن هذا ربما كان مقبولًا في فترات سابقة من تاريخ الفلسفة، كما هو الحال مع فلسفة الدين في العصر الوسيط، ولكن الشيء المحقق أنه مع تقدم العلم بمعناه الطبيعي ومنهجه الدقيق، أصبح من الصعب على الفيلسوف أن يقدم رؤية عقلانية مسوَّغة لموضوع ما من دون التأثر بالعلم ومنهجه. وإذا فعل شيئًا كهذا، ازْوَرَّ عنه الناس والنقاد. وإذا لم تتصل أفكاره بحقائق العلم ونظرياته متأثرةً بها أو مؤثِّرةً فيها، جاءت أفكارُه تأملاتٍ نظرية.

وكاتب هذه المقدمة يؤيد صورة معتدلة من النزعة العلمية. وقد عبَّرتُ عن هذا التأييد في بعض مؤلفاتي مثل **نظرية المعرفة المعاصرة** (2005) عندما دافعت عن «المذهب الطبيعي الإبستمولوجي المعتدل»، وفي **اللغة والعقل والعلم في الفلسفة المعاصرة** (2018). وتراني أرفض النزعة العلمية القوية وأؤيد المعتدلة، لأني أعتقد أن العلم مصدر مفيد للمعرفة أو الاعتقاد الصادق المسوغ، ولكنه ليس المصدر الوحيد لمعرفتنا حول أنفسنا وحول عالمنا، فهناك مصدر آخر مهم هو الدين.

النزعة العلمية المعتدلة هي الرأي القائل إن العلوم التجريبية يمكن أن تساعد في الإجابة عن الأسئلة المطروحة في التخصصات غير العلمية. وإذا نظرتَ إلى الفلسفة مثلًا، تجَدِ العلم يقدم إسهامات جيدة في وضع صياغة أفضل وأكثر تقدمًا وعقلانية في فهم المشكلات الفلسفية في عدة مجالات مثل نظرية المعرفة، ونظرية الفعل، والأخلاق، وفلسفة اللغة، وفلسفة العقل. ولا يمكن دراسة طبيعة العقل، والمعرفة، واللغة، والواقع،

من دون أن تتضمن نظرياتنا الفلسفية عن هذه الموضوعات نتائج الفيزياء، وعلم اللغة، وعلم النفس. وأية نظرية ميتافيزيقية حول الزمان لا بد من أن تجسِّدَ النسبيةَ الخاصة، وأية نظرية فلسفية حول تعلُّم اللغة والمعنى لا بد من أن تفيد من علم اللغة والعلوم المعرفية، وأية نظرية عن الوعي لا بد من أن تنسجم مع أحدث نظرياتنا العصبية وأفضلها.

النزعة العلمية إذن دفعَتِ الفلاسفةَ إلى إعادة النظر في المشكلات الفلسفية التقليدية وصياغة مشكلات جديدة تثيرها تطورات العلم وتحث عليها ظروف الحياة الجديدة الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية، وإذا الفلاسفة يستعرضون المشكلات الميتافيزيقية بالنقد والتحليل، وإذا هم يميزون بين المشكلات الزائفة والحقيقية ثم يعالجون الأخيرة في ضوء نتائج العلم ومناهجه، وإذا هم بعد هذا كلِّه يطرحون على العلم أسئلة يُدخلها في اعتباره مثل: كيف يمكن البحث في الوعي غير المادي بطريقة منهجية تنسجم مع الرؤية العلمية للكون؟ (صلاح إسماعيل، 219-218: 2020).

وعلى حين لم يوفَّق فتغنشتاين إلى الصواب عند معالجته لمشكلة الجدوى وهجومه على العلم والتكنولوجيا وأنهما بداية النهاية للبشرية، وأنه لا يوجد شيء جيد حول المعرفة العلمية، فقد أُتيح له شيء من التوفيق في التعامل مع مشكلة التعميم ومشكلة التقدم، وذلك عندما نَقَدَ رأيَ فريزر القائل إن السحر والدين والعلم نُظُم متطورة يَحلُّ اللاحق منها محل السابق في فهم العالم الطبيعي، وأُتيح له شيء من التوفيق أيضًا في نقد الصورة المتطرفة من النزعة العلمية القائلة إن المنهج العلمي هو المنهج الوحيد الموثوق به للحصول على المعرفة، وإن المعرفة العلمية هي وحدها الجديرة باسم معرفة.

والنتيجة الواضحة التي ننتهي إليها هي أن فتغنشتاين قد يكون موفَّقًا في دفاعه عن خصوصية البحث في الخبرة الدينية والحكم الأخلاقي والجمالي ونحو ذلك، وأن البحث في هذه المجالات يتطلب روحًا مختلفة عن المنهج العلمي، ولكن المحَقَّق أنه ليس موفَّقًا في قطع الصلة بين الفلسفة والعلم.

***

هذا، وكتاب **الثقافة والقيمة** عبارة عن ملاحظات كتبها فتغنشتاين بين عامي 1914 و1951، وحَرَّرها فون رايت بالتعاون مع هيكي نيمان. نُشر الكتاب في الأصل باللغة الألمانية، وعنوانه **ملاحظات شَتّى** (Vermischte Bemerkungen) ويحتوي على أفكار فتغنشتاين حول مجموعة منوعة من الموضوعات، بما في ذلك الدين والفنون، والفلسفة نفسها. قدم أَلُوِيس بِشْلر ترجمة جديدة للكتاب في عام 1994، تتضمن قصيدة يعتقد أن فتغنشتاين كتبها.

وكلي أمل أن تأتي ترجمة الأستاذ مروان محمود واضحة ودقيقة، تنسجم مع روح الكتاب في مبناه ومعناه، وتتخير اللفظ الفصيح للمعنى الصحيح، وتلائم بين اللفظ والمعنى ملائمةً تُحقق مُرادَ المؤلف، وتحرص على ترجمة المصطلحات الفلسفية كما أقرتها معجمات اللغة والكتابات الدقيقة حول فتغنشتاين. ترجم المرحوم الدكتور عزمي إسلام كتابين لفتغنشتاين هما **رسالة منطقية فلسفية** و**بحوث فلسفية**، وترجم الأستاذ مروان كتابًا ثالثًا بعنوان **في اليقين**. ومن الخير أن يظهر قراء العربية على بقية آثار فتغنشتاين، ومن المأمول أن ينهض بهذا العمل واحدٌ من شبابنا الصاعد الواعد.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

المراجع

Beale, Jonathan and Ian James Kidd (eds.), 2017. Wittgenstein and Scientism, London and New York: Routledge.

Beale, Jonathan and Ian James Kidd, 2017. «Introduction: Wittgenstein and Scientism», in J. Beale and I. J. Kidd (eds.), Wittgenstein and Scientism, 1-6.

Beale, Jonathan, 2017. «Wittgenstein's anti-scientistic worldview,» in J. Beale and I. J. Kidd (eds.), Wittgenstein and Scientism, 59-80.

Bunge, Mario, 2017. Doing Science: In the Light of Philosophy, Singapore: World Scientific Publishing Company.

Burley, Mikel (ed.) 2018. Wittgenstein, Religion, and Ethics: New Perspectives from Philosophy and Theology, New York: Bloomsbury.

Burley, Mikel 2018. «Introduction: Wittgenstein, Religion and Ethics: Seeing the Connections,» in Mikel Burely, 2018, 1-11.

Child, William, 2017. «Wittgenstein, Scientism and Anti-Scientism

in the Philosophy of Mind,» in J. Beale and I. J. Kidd (eds.), Wittgenstein and Scientism, 81-100.

de Ridder, Jeroen, Rik Peels, and Rene van Woudenberg, (eds.) 2019. Scientism: Prospects and Problems, Oxford: Oxford University Press.

Drury, Maurice O'C., 1981. 'Some Notes on Conversations with Wittgenstein', in Rush Rhees (ed.), 1981. Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections. Oxford: Blackwell.

Engelmen, P. 1967. Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir, ed. B. McGuinness, trans. L. Furtmuller, Oxford: Blackwell.

Frazer, J. 1990. The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, abridged edition, London: Palgrave Macmillan.

Glock, Hans-Johann, (2019) «What Is Meaning? A Wittgensteinian Answer to an Un-Wittgensteinian Question,» in Wittgenstein on Philosophy, Objectivity, and Meaning, edited by James Conant and Sebastian Sunday, Cambridge: Cambridge University Press, 185-210.

Hacker, P.M.S., 2007a. 'The Relevance of Wittgenstein's Philosophy of Psychology to the Psychological Sciences' in Proceedings of the Leipzig Conference on Wittgenstein and Science

(2007), available online at http://info.sjc.ox.ac.uk/scr/hacker/DownloadPapers.html.

Hacker, P. M. S. 2011. «A plague on both your «isms»,» American Philosophical Quarterly 48 (2): 97-111.

Klagge, James C. 2005. «Wittgenstein in Exile,» in D. Z. Phillips and Mario Von der Ruhr, (eds.) Religion and Wittgenstein's Legacy, 311-323.

Lurie, Yuval, 1989. Wittgenstein on Culture and Civilization,» Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy 32 (4): 375-397.

McGuinness, B. 1982. Ludwig Wittgenstein: A Memoir with a Biographical Sketch by Georg Henrik von Wright. Oxford: Oxford University Press.

Monk, Ray, 1999. «Wittgenstein and the Two Cultures,» Prospect Magazine, July, 66-7. «Wittgenstein's Forgotten Lesson,»: www.prospectmagazine.co.uk/magazine/ray-monk wittgenstein/#.UrGuo42zccs.

Peters, Michael 2020a. «Anti-scientism, technoscience and philosophy of technology: Wittgenstein and Lyotard,» Educational Philosophy and Theory, 52:12, 1225-1232, DOI: 10.1080/00131857.2019.1654371

Peters, Michael 2020b. Wittgenstein, Antifoundationalism, Technoscience and Philosophy of Education, London and New York: Routledge.

Phillips, D. Z., Mario Von der Ruhr, (eds.) 2005. Religion and Wittgenstein's Legacy, London and New York: Routledge.

Quine, W.V. 1970. «Philosophical Progress in Language Theory,» Metaphilosophy, 1, 1-7.

Somavilla, Ilse 2018. «Wittgenstein's Ambivalent Attitude toward Science and Culture,» Wittgenstein-Studien 9 (1): 13-29.

Sorell, Tom, 1994. Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science, London and New York.

Tejedor, Chon, 2017. «Scientism as a Threat to Science: Wittgenstein on Self-subverting Methodologies,» in J. Beale and I. J. Kidd (eds.), Wittgenstein and Scientism, 7-27.

Wellmuth, John James, 1944. The Nature and Origins of Scientism. Milwaukee: Marquette University Press.

Williams, Bernard 1973. «Wittgenstein and Idealism,» Royal Institute of Philosophy Lectures, 7: 76-95.

Wittgenstein, Ludwig, 1961 [1921]. Tractatus Logico-Philosophicus [Logisch-philosophische Abhandlung], tr. Brian McGuinness and David Pears, London: Routledge. (Cited as 'TLP'.).

Wittgenstein, Ludwig, 1964. Philosophical Remarks, ed. R. Rhees, tr.R. Hargreaves and R. White, Oxford: Blackwell. (Cited as 'PR'.).

Wittgenstein, Ludwig, 1966. Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief. Oxford: Blackwell. (Cited as 'LC'.).

Wittgenstein, Ludwig, 1972 [1958]. The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the Philosophical Investigations (Second Ed.). Oxford: Basil Blackwell. (Cited as 'BB').

Wittgenstein, Ludwig, 1993. Philosophical Occasions 1912-1951, eds., James C. Klagge and Alfred Nordmann, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Co.

Wittgenstein, Ludwig, 1993. «Remarks on Frazer's Golden Bough,» in Philosophical Occasions 1912-1951, 119-155. (Cited as 'RFGB'.).

Wittgenstein, Ludwig, 1998 [1977]. Culture and Value [Vermischte Bemerkungen] (Revised Ed.), ed. G.H. von Wright and Heikki Nyman; Revised Ed. by Alois Pichler; tr. Peter Winch, Oxford: Blackwell. (Cited as 'CV [R]'.).

Wittgenstein, Ludwig, 2009 [1953]. Philosophical Investigations [Philosophische Untersuchungen], tr. G. E. M. Anscombe,

P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Chichester: Wiley-Blackwell. (Cited as 'PI'.).

Wright, G. H. von, 1954. «A Biographical Sketch,» in Norman Malcolm, Ludwig Wittgenstein: A Memoir (Second Ed.) Oxford: Clarendon Press, 2001.

Wright, G. H. von, 1982. «Wittgenstein in Relation to His Times,» in Wittgenstein and His Times, ed. Brian McGuinness, Oxford: Blackwell.

ڤتجنشتين، لودڤيج (1968). رسالة منطقية فلسفية، ترجمة وتعليق د. عزمي إسلام، مراجعة وتقديم د. زكي نجيب محمود، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

ڤتجنشتين، لودڤيج (1990). بحوث فلسفية، ترجمة د. عزمي إسلام، مراجعة وتقديم د. عبد الغفار مكاوي، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت.

فتغنشتاين، لودفيغ (2020). في اليقين، ترجمة وتقديم مروان محمود، بيروت، بغداد: الرافدين.

سلوجا، هانس (2014). فتجنشتين، ترجمة وتقديم صلاح إسماعيل، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

صلاح إسماعيل (2020). نظرية المعرفة: مقدمة معاصرة، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

صلاح إسماعيل (2019). «النزعة العلمية وافتتان الفلاسفة بالعلم»، منصة معنى. https: / /mana.net /archives /2126

مقدمة للطبعة الصادرة عام 1977

توجد، في المواد والدفاتر التي تركها فتغنشتاين، ملاحظات عديدة لا تنتمي مباشرةً إلى أعماله الفلسفية، يرتبط بعضها بحياته وسيرته، ويتناول بعضها الآخر طبيعة النشاط الفلسفي، ويتعلق بعضٌ ثالث بموضوعات عامة مثل الأسئلة حول الفن أو الدين. وليس من الممكن دائمًا التمييز بوضوح بين هذه الملاحظات والنص الفلسفي الواضح، بيد أن فتغنشتاين نفسه أشار في كثير من الأحيان إلى هذا التمييز مستعملًا الأقواسَ أو عبر طرائق أخرى.

ثمة من بين الملاحظات ما هو عابر، لكن الغالبية العظمى منها تتمتع بأهمية كبيرة، وأحيانًا نجد ملاحظات عميقة وجميلة للغاية. وكان واضحًا للمشتغلين بتراث فتغنشتاين الفكري أنه يجب نشر عدد من هذه الملاحظات، وقد اضطلعتُ بمهمة اختيار وتنظيم مجموعة منها.

وكانت مهمة شديدة الصعوبة، إذ راودتني في أوقات مختلفة أفكارٌ متباينة بشأن الطريقة المثلى لإنجازها، فقد تخيّلتُ، في البداية على سبيل المثال، إمكانية ترتيب الملاحظات بحسب الموضوعات التي تتناولها ـ مثل «الموسيقى»، «العمارة»، «شكسبير»، «الحكمة العملية»، «الفلسفة»، وما شابه ذلك. ويمكن في بعض الأحيان ترتيب الملاحظات ضمن هذه الفئات من دون صعوبة، غير أن تقسيم المواد على هذا النحو سيترك في

المجمل انطباعًا بالتكلّف. وقد فكّرتُ أيضًا في وقت من الأوقات بإدراج مواد منشورة من قبل، إذ إن كثيرًا من «الأقوال المأثورة» الأكثر تأثيرًا لدى فتغنشتاين يمكن العثور عليها في أعماله الفلسفية - في دفاتر ملاحظاته في إبّان الحرب العالمية الأولى، وفي الرسالة المنطقية الفلسفية، وكذلك في تحقيقات فلسفية. وأود أن أقول إن ملاحظات فتغنشتاين تكون مؤثرة بقوة حين تكون مضمنة في هذا السياق، ولهذا السبب تحديدًا لم أجد من الصواب أن تُنتزع من سياقها الأصلي.

وقد راودتني أيضًا في وقت ما فكرةُ ألا أُدرج إلا مقتطفات محدودة، مقتصرًا على «أفضل» الملاحظات فقط، وكنتُ أظن أن وَقْع الملاحظات الجيدة قد يَضْعف إذا زاحَمَها حشدٌ كبير من المواد، وقد يكون هذا صحيحًا، لكن لم يكن من مهمتي أن أحكم على الملاحظات بهذه الطريقة، وزد على هذا أنني لم أكن واثقًا بقدرتي على الاختيار بين صِيَغٍ متكررة للفكرة نفسها، أو لفكرة قريبة منها، فكثيرًا ما بدت لي هذه التكرارات ذات مغزًى حقيقي بحد ذاتها.

وفي نهاية المطاف، اسْتَقَرَّ رأيي على مبدأ وحيد في الاختيار رأيته صائبًا، فقد استبعدتُ من المجموعة جميع الملاحظات ذات الطابع «الشخصي» المحض، أي تلك التي يعلّق فيها فتغنشتاين على ظروف حياته الخارجية، أو حالته النفسية، أو علاقاته بأشخاص آخرين ما يزال بعضهم على قيد الحياة.[1] وقد كان الفصل بين هذه الملاحظات وسائر النصوص أمرًا يسيرًا في الغالب، وهي تقع، من حيث الأهمية،

(1) أي في أيام كتابة المحرِّر جورج فون رايت لهذه المقدّمة. [المراجع]

في مستوًى مختلف عن الملاحظات الواردة هنا. ولم أُدْرِجِ الملاحظاتِ المتعلقة بسيرته الذاتية إلا في حالات قليلة، إذ لم تكن الملاحظات تتعلق بشؤون شخصية على نحو تام.

تُنشَر الملاحظات هنا مرتبةً ترتيبًا زمنيًّا مع الإشارة إلى سنة كتابتها. ومن اللافت أن ما يقارب نصف هذه الملاحظات يعود إلى الفترة التي تلت إنجاز الجزء الأول من تحقيقات فلسفية في سنة 1945.

وفي ظل غياب التوضيحات الإضافية، قد تبدو بعض الملاحظات غامضة أو مُبهمة للقارئ الذي لا يعرف ظروف حياة فتغنشتاين أو ما قرأه، وقد كان ممكنًا في كثير من الحالات تقديم توضيحاتٍ في الهوامش، ولكنني امتنعتُ مع هذا ـ باستثناءات قليلة ـ عن إضافة تعليقات. ويجدر بي أن أضيف أن جميع الهوامش من إعداد المحرر.

ومن المحتم أن يقع هذا النوع من الكتب في يد قرّاء لا يعرفون شيئًا عن أعمال فتغنشتاين الفلسفية، وربما لن يعرفوها لاحقًا. وهذا لا يلزم أن يكون ضارًّا أو عديم الجدوى. ومع هذا، فأنا مقتنع تمامًا أن هذه الملاحظات لا يمكن فهمها وتقديرها على النحو الصحيح إلا في ضوء فلسفة فتغنشتاين، ثم إنَّها تُسهم في تعميق فهمنا لتلك الفلسفة.

بدأتُ اختيار الملاحظات من المخطوطات والدفاتر في خلال عامي 1965-1966، ثم تركتُ العمل جانبًا حتى سنة 1974، وقد ساعدني السيد هيكي نيمان في الاختيار النهائي وتنظيم المجموعة، فضلًا عن أنه راجَعَ النصَّ ودقَّق مطابقته للمخطوطات الأصلية، ومن ثَمَّ صَحَّحَ عددًا من الأخطاء والثغرات في النسخة التي أعددتها، لذا فأنا ممتنٌّ له كثيرًا على

عمله الذي أنجزه بعناية ودقة، ولم أكن لأتمكن من إتمام هذه المجموعة لإرسالها إلى الطبع من دون عمله. ممتن بعمق أيضًا للسيد راش ريز، الذي صحّح لي بعض ما ورد في النص وقدّم لي نصائح ثمينة بشأن الاختيار.

جورج هنريك فون رايت
هلسنكي، يناير 1977

مقدمة الطبعة الجديدة عام 1994

النص الجديد الحالي من **الثقافة والقيمة** ملاحظات شتّى (Vermischte Bemerkungen) هو من إعداد ألويس بشلر. أعَدَّ السيدُ بشلر، الذي يعمل في أرشيف فتغنشتاين بجامعة بيرغن، نُسَخَ جميع الملاحظات مباشرة من المخطوطات. وفي سياق هذا العمل، صُحِّحَت بعضُ الأخطاء التي وردت في الطبعات السابقة، وبشكل أساسي في المواضع التي كانت صعبة القراءة بدقة، وقد كان محرر الطبعة الأصلية قد لاحظ بعض هذه التصحيحات بالفعل على مر السنين.

تحتوي الطبعة الجديدة على جميع الملاحظات الواردة في الطبعات السابقة فحسب من دون إضافات، لكنها تُقدَّم هنا على نحو أكمل وأدق مقارنةً بالأصل، فعادةً ما كان فتغنشتاين يدوّن ملاحظاته في مقاطع قصيرة، تفصل بينها سطور فارغة. تألَّفَت بعض الملاحظات التي نُشرت في الطبعات السابقة ببساطة من «مقتطفات» من هذه المقاطع، أي إنه كان يُحذَف منها ما رآه المحرر غير هام، وذلك ما قد يبدو محل خلاف لدى البعض، ولهذا السبب جرى في هذه الطبعة استكمال جميع هذه المقاطع بحيث تَشمل النص الكامل لكل فقرة. ومن الإضافات الجديدة أيضًا أن الصيغ البديلة للنص تُدرج في الهوامش، إذ كان المحرر في السابق يختار صِيغةً واحدةً فقط. أما التدوين الموسيقي والرسومات، فقد نُقلت هنا

كما هي موجودة في الأصل. والشكر موصول إلى مايكل بيغز من جامعة هيرتفوردشاير على نصائحه ومساعدته. ومما قد يسعد الكثير من القرّاء هو الإشارة في هذه النسخة إلى مصادر الملاحظات.

توجد في نهاية الملاحظات قصيدة كانت في حوزة هوفرات لودفيغ هِنْزِل من لودفيغ فتغنشتاين، ونفترض أن فتغنشتاين هو من كتبها. تُنشر القصيدة على نحو مطابق للأصل استنادًا إلى المخطوطة المطبوعة الوحيدة. ومن المفترض أن هناك نسخة مكتوبة بخط اليد أيضًا، لكنها على الأرجح فُقدت، ولا يُعرف متى كُتبت القصيدة. ويتقدم القائمون على تراث فتغنشتاين الفكري بالشكر للبروفيسور هيرمان هِنْزِل من فيينا، لإتاحته هذا الوثيقة الفريدة.

أتقدم بالشكر مع ألويس بشلر لأرشيف فتغنشتاين بجامعة بيرغن على دعمه المهني والفني.

جورج هنريك فون رايت
هلسنكي، نوفمبر 1993

المتن

1914

1. تحدَّثْتُ مع الملازم[1] حول العديد من الأمور، إنه رجل رائع للغاية. لديه القدرة على مسايرة أكبر الأوغاد وأن يكون لطيفًا دون أن يضر نفسه. إذا سمعنا صينيًّا، فإننا نميل إلى عدِّ حديثه ثرثرة غامضة، في حين أن من يعرف الصينيّة سيَفْقَه ما يسمعه من كلام. على نحو مماثل، لا أستطيع في الغالب إدراك الإنسانيّة في إنسان ما، وما إلى ذلك. حاولتُ قليلًا، ولكن لم أنجح.

1929

2. ما زلتُ أجد طريقتي في التفلسف جديدة، إذ تستمر في إدهاشي في كل مرة، ولهذا يتعين أن أكرر نفسي كثيرًا. ستغدو طريقتي هذه عند جيلٍ جديد أشبه بطبيعة ثانية مستحكمة، ولذا سيجد التكرار هذا أمرًا مملًّا، أما بالنسبة إليّ فإنه يظلّ ضروريًّا. ـ يتمثل هذا المنهج، بصفة جوهرية، في هجر مسألة الحقيقة، والسؤال عن المعنى عوضًا عنها.
3. من الجيد أنني لا أسمح لنفسي بأن يُؤثَّر فيها!

(1) الملازم المقصود هنا هو، على الأرجح، فويسلاف مولي Vojeslav Molé.

4. ينعش التشبيهُ الجيدُ العقلَ.

5. من الصعب إرشاد إنسانٍ حَسِير النظر ليصل إلى مكان ما، إذ لا يمكنك أن تقول له: «انظر إلى برج الكنيسة هذا على بعد عشرة أميال واذهب في هذا الاتّجاه».

6. ما من طائفة دينيّة ارتُكبت فيها العديد من الخطايا نتيجة سوء استعمال التعبيرات الميتافيزيقية كما وقع في الرياضيات.

7. تتمتع الرؤية الإنسانيّة بقدرة إضفاء القيمة على الأشياء، على الرغم من حقيقة أن هذا يجعلها أثمن.

8. دَعِ الطبيعةَ تتكلم عن نفسها فقط ومن ثَمَّ أَقِرَّ بشيء *واحدٍ* أعلى منها لا أكثر، ولكن لا تدعه يكون ما يعتقده الآخرون.

9. تقعُ المأساة بانكسار الشجرة، وليس بانحنائها. المأساة شيء غير يهوديّ. ولعلّ مندلسون[1] (Mendelssohn) أقلّ الملحِّنين مأساويةً. دائمًا ما يبدو التمسك، على نحو مأساوي وجريء، بوضع مأساوي في الحب، أمرًا شديد الغرابة بالنسبة إلى مَثَلي ideal. أيعني هذا أن مَثَلي واهن؟ لا أستطيع أن أحكم في هذا، بل ولا ينبغي لي هذا. إنْ كان واهنًا فهو سيئ. أعتقد، على نحو أساسي، باعتدال ورصانة مثالي. لكن لعلّ اللّٰه يحفظ مثالي من الوهن والعاطفية المفرطة!

10. ينبغي لك في كل صباح اختراق الأنقاض الميتة من جديد من أجل الوصول إلى الجذور المتقدة والمفعمة بالحياة.

11. الكلمة الجديدة مثل بَذْرة رَطِبة تُنْثَر على أرض المناقشة.

(1) يُلْفَظ بالألمانية مندلزون (بالزاي). [المراجع]

12. لا أستطيع، بحقيبة الظهر الفلسفية الممتلئة التي أملكها، تسلق جبل الرياضيات إلا ببطء.

13. مندلسون ليس قمة، بل هَضْبة، ومن هنا تَتَأَتَّى سِمَته الإنجليزية.

14. لا أحد يمكنه التفكير بدلًا عني، كما لا يمكن لأحد أن يضع قبعتي على رأسي.

15. من يستمع إلى بكاء طفلٍ، ويفهم ما يسمعه، سيدرك تلك القوى النفسية، والقوى المرعبة الكامنة في بكائه، والمختلفة عن أيّ شيء يُفترض عادةً. غضب شديد وألم ورغبة في التدمير.

16. مَثَلُ مندلسون كمَثَلِ رجُلٍ لا يكون مرحًا إلّا إذا كان كل شيء من حوله كذلك، ولا يكون خيّرًا إلّا إذا كان الناس حوله خيّرين، فهو غير مكتفٍ بذاته مثل شجرة منتصبة بثبات في مكانها، ولا ملتفتة إلى أي شيء يدور من حولها. أنا هكذا أيضًا، بل وأميل إلى أن أكون هكذا.

17. مَثَلِي (ideal) هو برود (Kühle) معين؛ هو مَعْبَدٌ يوفِّر فضاءً للانفعالات من دون أن يتدخل فيها.

18. غالبًا ما أتساءل عمّا إذا كان مَثَلي الثقافي (Kulturideal) جديدًا، بمعنى أنه معاصر، أو إذا كان نابعًا من حقبة شومان Schumann. يبدو لي، على أقل تقدير، أنه استمرار لذلك المَثَل، على الرغم من أنه ليس استمرارًا بَدَأ مباشرة حينها بعد تلك الحقبة، وهذا ما يعني أن النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد استُبعِد. هذا ويتعين عليّ القول إن هذا حدث بشكل غريزي تمامًا، ولم يكن نتيجة تفكير متعمد.

19. إذا فكرنا في مستقبل العالم، فإننا نقصد دائمًا المصير الذي سيؤول

إليه إذا استمر العالم في الاتجاه الذي يسلكه الآن، فلا يخطر لنا أنه لا يسير في خط مستقيم، بل في مسار متَعرِّج، وأن اتجاهه يتغير باستمرار.

20. أعتقد أن الأعمال النمساوية الجيدة (غريلبارتسر، ليناو، بروكنر، لابور) يصعب على وجه الخصوص فهمها، إذ ثَمَّة شعور بأنها أتْقَنُ (subtiler) من أي شيء آخر، وأن حقيقتها لا تميل أبدًا نحو المعقولية.

21. الخيِّرُ إلهيٌّ أيضًا، وهذا ما يلخِّص على نحو غريب كفايةً أخلاقياتي كافَّة. لا يمكن أن يُعبِّر عن فوق الطبيعيّ إلّا شيءٌ فوق طبيعيّ.

22. ليس باستطاعتك هداية الناس إلى الخير، بل في مقدورك فقط أن تقودهم إلى مكان ما أو آخر، فالخير (Das Gute) يقع خارج نطاق الوقائع.

1930

23. قلت مؤخرًا لأرفيد[1] (Arvid)، بعد أن كنتُ أشاهد فيلمًا قديمًا جدًّا معه في السينما: إن الفيلم الحديث، بالنسبة إلى فيلم قديم، مثل السيارات الحديثة بالنسبة إلى تلك التي صُنعَت قبل خمسة وعشرين عامًا، فالانطباع الذي يُحْدثه مثيرٌ للسخرية وغير متقن، والطريقة التي تطورت بها صناعة الأفلام قابلة للمقارنة بنوع التطور التقني الذي نراه في السيارات، ولا يُقارن ذلك التطور بتطور ـ إذا كان من الصواب أن

(1) أرفيد سوغرن Arvid Sjögren: صديق وقريب لفتغنشتاين، ومتزوج من ابنة اخته كلارا سالتسر Clara Salzer.

نسميه تطوّرًا ـ الأسلوب الفنيّ. والحال نفسه يجب أن ينطبق على موسيقى الرقص الحديثة أيضًا. يجب أن تكون رقصة الجاز، مثل الفيلم، شيئًا يمكن تطويره. ما يميز هذه التطورات كلها من تشكيل *الأسلوب* (Stil) هو أن الروح لا يلعب أي دور فيها.

24. قلت ذات مرة، وربما على نحو صائب: إن الثقافة السالفة ستصبح كومة من الأنقاض، وفي النهاية كومة من الرماد، ولكنَّ الأرواح سوف تحوم فوق الرماد.

25. يتمثّل الفرق اليوم بين المهندس المعماريّ الجيد والمهندس المعماريّ السيئ، في حقيقة أن المهندس المعماري السيئ يخضع لكل إغراء، في حين أن المهندس المعماري الجيد يقاومه.

26. يستعمل المرء القش لمحاولة سد التصدّعات التي تظهر في الوحدة العضوية للعمل الفني، ولكنّه يستعمل *أفضل* القشّ لإراحة الضمير.

27. إنِ اعتقد أي شخص أنه قد حل مشكلة الحياة وبدا له أن كل شيء أصبح سهلًا للغاية الآن، يمكنه أن يدرك خطأه بمجرد أن يتذكر أنه، في زمن ما، لم يكن هذا «الحل» مكتَشَفًا بعد، ومع ذلك، كان من الممكن العيش في ذلك الزمن أيضًا، والحل المكتشف الآن يبدو غير متوقع بالنسبة إلى ما كانت عليه الأمور آنذاك. ينطبق الأمر نفسه على دراسة المنطق، إذْ إنْ كانَ يوجد «حل» لمشكلات المنطق (الفلسفة)، فإنه ينبغي أن نذَكِّر أنفسنا بأنه مر وقتٌ من قبل لم تُحَلّ فيه هذه المشكلات (ومع ذلك، كان الناس، بلا شك، يعرفون كيفية العيش والتفكير في تلك الحقبة).

28. أخبرني إنغلمان (Engelmann) أنه حينما يبحث، في منزله، داخل

درج ممتلئ بمُسَوَّداته الخاصة، فإنها تبدو له رائعة إلى الحَدّ الذي يعتقد عنده بأنه من المهم أن يطّلع عليها الناس (ويقول إن الأمر نفسه يحدث عندما يقرأ الرسائل التي تلقاها من أقاربه المُتَوَفَّيْن). ولكن يقول إنه عندما يتخيل نشر مجموعة مختارة منها، فإن الأمر بأكمله يفقد سحره وقيمته ويصبح مستحيلًا. قلت إن هذه الحالة تشبه الحالة التالية: لا شيء يمكن أن يكون استثنائيًّا أكثر من رؤية رجل يمارس أنشطة يومية معينة عادية للغاية، ويعتقد أنه غير مرئي. لنتخيل مسْرَحًا ترتفع فيه الستائر، ونرى رجلًا وحيدًا في غرفة، يمشي ذهابًا وإيابًا، يشعل سيجارًا، يجلس، وهلم جرًّا، وبهذا أصبحنا نرى إنسانًا من الخارج بطريقة لا يمكن لنا في الظروف العادية أن نرى أنفسنا بها، فهذا يبدو كما لو كنا نشاهد، بأعيننا، فصلًا من سيرة ذاتية، وهو ما سيكون حتمًا غريبًا ورائعًا في آن واحد. [لو حَصَل هذا]، فإننا سنرى شيئًا أروعَ من أي شيء يمكن لكاتب مسرحي تأليفه ليؤدَّى أو يُنطَق على المسرح، ألا وهو الحياة نفسها. ـ ولكننا نرى هذا كل يوم، ولا يترك أدنى انطباع لدينا! هذا صحيح بما فيه الكفاية، ولكننا لا نراه من ذلك المنظور. ـ وبالمثل، عندما ينظر إنغلمان إلى كتاباته ويجدها باهرة (حتى لو لم يكن مهتمًّا بنشر أي منها على نحو مستقل)، فإنه يرى حياته بوصفها عملًا فنيًّا صنعه اللّٰه، وعليه فهي تستحق بالتأكيد التأمل، كما هي الحال مع كل حياة وكل شيء آخر مهما كان. ولكنَّ الفنان وحده هو القادر على أن يقدِّم لنا الشيءَ الفرديّ ليظهر بوصفه عملًا فنيًّا. تفقد هذه المخطوطات قيمتها بحق إذا تأمَّلناها منفردة، ومن دون مصلحة أو هَوًى (unvoreingenommen)، بمعنى ألا

نتَحَمَّس بشأنها على نحو مسبق. يجبرنا العمل الفني ـ كما قد يقول البعض ـ على النظر إليه من المنظور الصحيح، ولكن من دون الفن يصبح الشيء مجرد جزء من الطبيعة كأي جزء آخر، وحقيقة أننا *قد* نقَدِّر ذلك الشيء بسبب حماستنا لا تمنح لأحد الحق في عرضه علينا (أتذكر دائمًا صورة مملة لمشهد طبيعي تثير اهتمام الشخص الذي التقطها لأنه كان هناك بنفسه، واختبر شيئًا ما، ولكنَّ شخصًا آخرَ ينظر إليها بِبُرود مسوّغ، هذا إنْ كانَ مسوَّغًا على الإطلاق أن يُنظَرَ إلى أيّ شيء ببرود).

ولكن يبدو لي الآن أنه ثمة طريقة أخرى، إلى جانب عمل الفنان، يمكن من خلالها فهم العالم من منظور الأبَدِيَّة (sub specie aeterni)،[1] وهي، كما أعتقد، في طيران الفكر فوق العالم، إذا جاز التعبير، وتَرْكه كما هو، وتأمله من الأعلى في أثناء التحليق.

29. قرأتُ في كتاب **شعب إسرائيل** (Peuple d'Israël) لرينان: «الولادة والمرض والموت والجنون والتخشّب والنوم والأحلام ـ كل ذلك ترك أثرًا بالغًا، وحتى اليوم لم يتمكن إلا عدد قليل منا أن يرى بوضوح أن لهذه الظواهر أسبابها داخل تكويننا».[2]

على العكس من هذا، ليس ثمة سبب، على الإطلاق، للتعجب من مثل هذه الأشياء، لأنها حوادث يومية. إنْ كان ينبغي للبشر البدائيين التعجب من هذه الأشياء، فمن باب أولى كان للكلاب والقِرَدة أن يتعجَّبوا منها أكثر بأضعاف. أو لعله يُفترض أن البشر استيقظوا فجأة

---

(1) هذا تعبيرٌ اشتهر بعد أن استخدمه باروخ إسبينوزا في كتابه **الأخلاق**. [المراجِع]

(2) Ernest Renan: *History of the people of Israel*, Vol 1, Chapter III.

ولاحظوا تلك الأشياء الموجودة دائمًا واندهشوا على نحو يمكن فهمه؟ حسنًا، قد يفترض المرء شيئًا كهذا، ولكن لا يمكنه الافتراض أنهم أدركوا هذه الأشياء للمرة الأولى، بل أنهم بدؤوا فجأة بالتعجب منها. لكنَّ هذا أيضًا لا علاقة له بوصفهم بدائيين. أمَّا إنْ عَنَيْنَا بالبدائيّ عدمَ التعجُّب من الأشياء، فإنَّ الناس اليوم هم البدائيُّون حقًّا، ومعهم رينان أيضًا، وبخاصة إنِ افْتَرَضَ أن التفسير العلمي يعزِّز الاندهاش.

كأنَّ البرق اليوم شيءٌ مألوف وعاديّ أكثر، أو قُلْ أقلّ دهشة مما كان عليه قبل 2000 عام.

على الإنسان، أو ربما الشعوب، الاستيقاظ من أجل التعجب، أمَّا العِلْم فيُعدُّ وسيلة لإرسالهم إلى النوم مجددًا.

أعْنِي، بتعبيرٍ آخر، أنه من الخطأ القول ببساطة: بالطبع، ما كان لهؤلاء البشر البدائيين إلا التعجب من كل شيء. ولكن ربما من الصحيح القول إنهم تعجبوا من كل شيء أحاطَ بهم. ـ الاعتقاد بأنهم ما كان لهم إلا أن يتعجبوا من كل شيء يُعَدّ خرافة بدائية. (يشبه هذا الاعتقاد بخوفهم من قوى الطبيعة كلّها، والتي لا نخاف نحن منها بالطبع. من ناحية أخرى، قد تُظهر التجربة الميل الشديد عند بعض القبائل البدائية إلى الخوف من الظواهر الطبيعية. ـ ولكن لا يمكننا استبعاد احتمال أن تصبح الشعوب المُتَحضِّرة عُرضة لهذا الخوف مجددًا، وحينها لن تحميها حضارتها ولا معرفتها العلمية منه. مع هذا، فإنه من الصحيح أن *الروح* (Geist) التي يُمارَسُ العلم بها الآن لا تتوافق مع هذا النوع من الخوف).

30. ما يسميه رينان 'الحس السليم المبكر' (bon sens précoce) لدى

الأعراق السامية (وهي فكرة راودتني منذ زمن طويل) يشير إلى العقلية غير *الشعرية* (das Undichterische) التي تتمتع بها هذه الأعراق، والتي تتجه مباشرة نحو الملموس، وهذا ما يميّز فلسفتي. الأشياء ماثلة أمام عيوننا مباشرة، ولا يحجبها أي شيء. ـ وهنا يظهر التعارض بين الدين والفن.

31. مسَوَّدة لمقدمة:[1]

كُتِبَ هذا الكتاب لأولئك المنسجمين مع الروح التي كُتب بها. هذه الروح، باعتقادي، مغايرة للروح السائدة في الحضارتين الأوروبيّة والأمريكيّة. إن روح هذه الحضارة المتجلّية، حاضرًا، في الصناعة والعمارة والموسيقى والفاشية والاشتراكية، هي بالنسبة إلى المؤلِّف غريبة وغير ملائمة. ليس هذا حكمًا قيميًّا. ليس الأمر كما لو أنني لا أعرف أن ما يقدِّم نفسه اليوم بوصفه عمارة ليس بعمارة، وليس الأمر كما لو أنني لم أتعامل، بأكبر قدر من الريبة، مع ما يسمى بالموسيقى المعاصرة (من دون فهم لغتها)، ولكنَّ تلاشي الفنون لا يسوّغ حكمًا مسيئًا تجاه فئة كاملة من الإنسانية، إذ إن السمات القوية والأصيلة، في هذه الأوقات، تُشيح بوجهها عن حقل الفن متجهة ببساطة نحو أشياء أخرى. ومع ذلك، وبطريقة ما، تجد قيمة الفرد طريقها إلى التعبير. والحال أن الأمر، يقينًا، لم يكن على هذا النحو في عصر الثقافة العظيمة (großen Kultur). إن الثقافة مثل تنظيم كبير، يعيِّن لكل فرد فيه مكانٌ باستطاعته أن يعمل فيه بروح الجميع، ويمكن أن تُقاس

(1) مُسَوَّدة مبكرة للمقدمة المطبوعة في كتاب **ملاحظات فلسفية** *Philosophical Remarks*، بتحرير راش ريز، وترجمة ريموند هارغريفز وروجر وايت (Oxford, Blackwell 1975).

قوته فيه، بقدر من العدالة، من خلال نجاحه كما هو مفهوم في داخل هذا الكُلّ. لكنَّ القوى، في عصر بلا ثقافة (Zeit der Unkultur)، تتفكّك، وتُهدَر عزيمة الفرد بسبب قوًى متعارضة ومقاومات احتكاكية، فهي لا تتجلى في المسافة المقطوعة، بل ربما في الحرارة الناشئة عن التغلب على المقاومات الاحتكاكية. ولكن الطاقة تظل طاقة، وحتى إذا كان المشهد الذي يقدمه هذا العصر لا يرقى إلى أن يكون عملًا ثقافيًّا عظيمًا يسهم فيه الأفضل في الغاية العظيمة نفسها، وإنما بالأحرى هو مشهد وضيع لحشد يسعى أفضلُ أفراده إلى مجرَّد أغراض خاصة، فإنه يتعين علينا ألّا ننسى بأن المشهد ليس ما يهم.

إذن، حتى وإن كان واضحًا لي بأن اختفاء الثقافة لا يشير إلى اختفاء القيمة الإنسانية، ولكنه يشير، ببساطة، إلى اختفاء وسائل معينة للتعبير عن هذه القيمة، فإن حقيقة أنني أتفكّر في تيار الحضارة الأوروبية بلا تعاطف ما تزال حاضرة، ولا أفهم أيضًا غايات هذه الحضارة، هذا في حال كان لديها أي غايات. لذا فإنني أكتب، في الحقيقة، للأصدقاء المتناثرين في أنحاء العالم.

لا فرق بالنسبة إليّ إنْ فَهم وقدّر العالمُ الغربيُّ النموذجي عملي أو لم يفهمه ويقدّره، لأنه في كل الأحوال لا يفهم الروح التي أكتب بها. تتميز حضارتنا بكلمة 'التقدم'. إن التقدم هو شكل حضارتنا، ولكن ليس من خصائصها أنها تتقدم. تعمل حضارتنا في العادة على البناء، ويوجّه نشاطها نحو إنشاء المزيد من البُنى المعَقَّدة. وحتى الوضوح يُعَدّ مجرد أداة للوصول إلى هذه الغاية، وليس غاية في حد ذاته. الوضوح والشفافية، بالنسبة إليّ، وعلى النقيض مما ذكرته، هما غاية أنفسهما.

لست مهتمًّا بتشييد مبنًى، بل ما يهمني هو جعل أسس المباني الممكنة واضحة أمامي. وعليه، أرمي إلى شيء مختلف عما يرمي إليه العلماء، وتتحرك أفكاري بطريقة مختلفة عن أفكارهم.

تحاول كل جملة أكتبها أن تقول الشيء كلّه، أي الشيء نفسه مرارًا وتكرارًا، كأننا نشاهد شيئًا واحدًا من زوايا مختلفة.

قد أقول: إنْ كان المكان الذي أريد الوصول إليه لا يمكن بلوغه إلا بسلَّم، فإنني سوف أترك محاولة الوصول إليه، إذ إن المكان الذي يتعين علي الذهاب إليه حقًا هو المكان الذي يجب أن أكون فيه بالفعل. لا يُهِمّني أي شيء يمكن الوصول إليه باستخدام السلَّم.

بينما تنظّمُ حركةٌ واحدة الفكرةَ مع الأفكار الأخرى في سلسلة، تستهدف الأخرى باستمرار المكان نفسه.

بينما تعمل حركة واحدة على البناء وتحمل (في اليد) الحجر تلو الآخر، تستمر الحركة الأخرى في الوصول إلى الحجر نفسه.

32. يكمن خطر المقدمة الطويلة في أن روح الكتاب لا بدّ أن تكون جليّةً في الكتاب نفسه، فلا يمكن وصفها أيضًا، إذ لو كُتب كتاب لعدد قليل من القرّاء، فإن ذلك سيكون واضحًا فقط بفعل حقيقة أن قلّة فحسب تفهم الكتاب. ينبغي للكتاب أن يفصل، بصفة تلقائية، بين من يفهمه ومن لا يفهمه. حتى المقدمة تُكتب فحسب لأولئك الذين يفهمون الكتاب.

لا فائدة من إخبار شخص ما بأمر لا يفهمه، حتى إذا أرْدَفْتَ بأنه لن يكون قادرًا على فهمه. (يحدث هذا الأمر، غالبًا، مع شخص تحبه).

إذا كنت لا ترغب في دخول أشخاص معينين إلى غرفة، فضَعْ قفلًا عليها لا يملكون مفتاحه، ولكن الحديث معهم حول الأمر بلا معنًى، إلا إذا كنتَ تريدهم، على الرغم من ذلك، أن يُعجَبوا بالغرفة من الخارج!

إن الشيء اللائق الذي يتوجب القيام به هو وضع قفل على الأبواب، فلا يجذب هذا القفل سوى أولئك القادرين على فتحه، ولا يلاحظه البقية.

لكن من الصواب القول إن الكتاب، في رأيي، لا شأن له بحضارة أوروبا وأميركا المتقدمة. قد تكون هذه الحضارة محيطًا ضروريًّا لروحها، ولكنها تمتلك أهدافًا مختلفة.

كل ما هو شعائريّ (أي كل شيء يشير، إذا جاز التعبير، إلى الكاهن الأعظم) ينبغي تجنبه تمامًا، لأنه يصير فاسدًا على الفور.

والقبلة بالطبع أيضًا شعائرية، وهي ليست فاسدة، ولكن الشعائر جائزة فقط بقدر ما تكون حقيقية مثل القبلة.

إن الرغبة في جعل الروح واضحًا هي محاولة مُغْرِية للغاية.

33. يشبه حال اصطدامك بحدود آدابك إثارة دُوَّامة من الأفكار، إضافة إلى تراجع غير محدود: يمكنك قول ما تريد، ولكن هذا لن يوصلك إلى أي مكان.

34. أقرأ لليسنغ Lessing (حول الكتاب المقدس): «زد على ذلك الرداء اللفظي والأسلوب... كلّه حشو، لكنه حشو من النوع الذي يُمَرِّن فطنتك (Scharfsinn) من خلال الظهور أحيانًا كأنه يقول شيئًا مختلفًا

في حين أنه يقول الشيء نفسه في الواقع، ويبدو في مناسبات أخرى أنه يقول الشيء نفسه في حين أنه في الأساس يعني، أو باستطاعته أن يعني، شيئًا مختلفًا...».[1]

35. إذا لم أعرف كيف أبدأ بكتاب فهذا يعني أن ثمة شيئًا غير واضح، إذ ينبغي أن أبدأ بالمعطيات الأصلية للفلسفة، وبالجمل المكتوبة والمنطوقة، ومع الكتب إذا جاز التعبير.

وهنا نواجه صعوبة أن «كل شيء في حالة تغيّر متواصل». وربما هذه هي النقطة التي يجب أن نبدأ منها.

36. إذا سبق أحدهم عصره، فإن عصره سيدركه يومًا ما.

1931

37. تبدو الموسيقى، بنغماتها وإيقاعاتها القليلة، لبعض الناس فنًّا بدائيًّا، ولكنَّ سطح هذا الفن هو ما يعدّ بسيطًا فحسب، فالجسم الذي يجعل تفسير هذا المحتوى الظاهر ممكنًا يتمتع بالتعقيد غير المحدود الذي تُظهِره الأشكال الخارجية للفنون الأخرى وتُخفِيه الموسيقى. تعدّ الموسيقى، بمعنًى ما، أكثر الفنون تعقيدًا على الإطلاق.

38. ثمة مشكلاتٌ لا أتناولها أبدًا، وهي ليست في طريقي ولا تنتمي إلى عالمي. مشكلات العالم الفكري للغرب التي تناولها بيتهوفن (وربما غوته إلى حد ما) وتَصَارَعَ معها، ولكن لم يواجهها أي فيلسوف قط (ربما مرّ نيتشه بالقرب منها).

---

(1) G.E. Lessing, *The Education of the Human Race*, §§48-49.

ولعل هذه المشكلات قد ضاعت بالنسبة إلى الفلسفة الغربية، أي إنه لن يكون هناك من يعيش ويستطيع أن يصف تطور هذه الثقافة بوصفه ملحمة، أو لعله بالأحرى عادَ لا يكون ملحمةً، أو لعله ملحمة فقط بالنسبة إلى شخص يراقبه من الخارج، وقد يكون هذا ما فعله بيتهوفن ببصيرة (كما يلمّح شبنغلر في مكان ما). يمكن القول إنه يجب أن يسْبقَ الحضارةَ شاعِرُها الملحميّ، وهو ما يشبه حال الإنسان الذي لا يمكنه إلا أن يتنبأ بموته ويصفه بأنه شيء سيحدث في المستقبل، ولا يمكنه أن يُحَدِّثنا عنه عندما يحدث. ولذا قد يُقال: إذا أردتَ أن ترى ملحمةَ ثقافة بأكملها مكتوبة، فإنه يتعين عليك أن تبحث عن ذلك في أعمال أعظم شخصياتها، ومن ثم تبحث عنها في وقت لا يمكن فيه إلا التنبؤ بنهاية هذه الثقافة، فَفِي وقت لاحق لن يكون هناك من يصفها. وعليه، لا عَجَب من أن ذلك يجب أن يُكتب بلغة التنبؤات المُظْلِمة التي لن يفهمها إلا قلة من الناس.

39. ولكنني لا أواجه هذه المشكلات على الإطلاق. صَنَعتُ، عندما «انتهيت من العالم»، كتلة غير متبلورة (شفافة)، وأصبح العالم بتنوعاته متروكًا جانبًا مثل مخزن غير مثير للاهتمام.

وربما بتعبير أدق: إن النتيجة الكاملة لهذا العمل بأكمله هي ترك العالم جانبًا (إلقاء العالم كلّه في المخزن).

40. في هذا العالم (أي عالمي) لا توجد مأساة، وعليه، تُفقَد هذه اللا نهائية التي تجلب المأساة (بوصفها نتيجة لها).

كأنَ كل شيء قابلٌ للذوبان في أثير العالم، فلا تبقى أي سطوحٌ صلدة.

وهذا يعني أن الصلادة والصراع يصيران عيبًا، وليس شيئًا رائعًا.

41. يتبدد الصراع بالطريقة نفسها التي يتبدد بها توتر النابض في آلية تفاعل كيميائي تُصْهَر (أو تذوب في حمض النيتريك)، فالتوترات، في مثل هذا الحل، تعود غير موجودة.

42. إذا قلتُ إن كتابي موَجَّه إلى دائرة صغيرة من الناس فقط (إذا كان من الممكن وصفها بالدائرة)، فإنني لا أقصد أن هذه الدائرة هي نخبة الإنسانية وفقًا لرؤيتي، بل هي الدائرة التي أتوَجَّه إليها، ليس لأنها أفضل أو أسوأ من الدوائر الأخرى، بل لأنها تُعَدّ دائرتي الثقافية، كأنها تمثل أبناء وطني في مقابل الآخرين *الأجانب* بالنسبة إليّ.

43. تتجلى حدود اللغة في استحالة وصف الواقعة (Tatsache) المتطابقة مع الجملة (والتي تُعدّ ترجمة لها) من دون تكرار الجملة ببساطة. (الأمر مرتبط هنا بالحل الكانطي لمشكلة الفلسفة).

44. هل يمكنني القول إن الدراما لها زمنها الخاص الذي لا يعد جزءًا من الزمن التاريخي؟ بمعنى أنه يمكنني الحديث عمّا هو سابق أو لاحق فيما يخصها، ولكن ليس ثمة معنًى للسؤال، مثلًا، عمّا إذا وقعت الحوادث الخاصة بها قبل أو بعد موت قيصر.

45. بالمناسبة، في التصوّر القديم، وهو تقريبًا تصوّر الفلاسفة الغربيين (العظماء)، ثمة نوعان من المشكلات بالمعنى العلمي: مشكلات جوهرية، وكبرى، وكونية، ومشكلات غير جوهرية، كأنها عَرَضية. أما تصوّرنا، على العكس من ذلك، فيُفِيد بعدم وجود مشكلة جوهرية كبرى بالمعنى العلمي.

46. البنية والشعور في الموسيقى. تُصَاحِبُ المشاعرُ فهمَنَا لمقطوعة موسيقية كما تصاحب حوادثَ حياتنا.

47. جدية جوزيف لابور (Josef Labor) هي جدية متأخرة للغاية.

48. الموهبة نَبْعٌ يتدفق منه الماء العذب على نحو مستمر، ولكن هذا النبع يفقد قيمته إذا لم يُستعمل بالطريقة الصحيحة.

49. «من الصعب معرفة ما يعرفه الإنسان الذكيّ». هل يرتبط احتقارُ غوته للتجارب المخبرية وحثه على الخروج إلى الطبيعة غير الخاضعة للسيطرة والتعلم منها بفكرة أن الفرضية (المتصورة على نحو خاطئ) تُزَيِّف الحقيقة بالفعل؟ وهل يرتبط ذلك بالبداية التي أفكر أن أفتَتِحَ كتابي بها والتي قد تتضمن وصفًا للطبيعة؟

50. إذا وجد الناسُ زهرةً قبيحةً أو حيوانًا قبيحًا، فإن ذلك يخلق دائمًا انطباعًا لديهم بأن هذه الأشياء مصنوعةٌ. يقولون: «إنها تبدو مثل...». يلقي هذا الضوء على معنى كلمتي «قبيح» و«جميل».

51. الفرق الساحر في الحرارة بين أجزاء جسم الإنسان.

52. من المهين أن يقدم المرء نفسه كأنبوب فارغ يتضخم بالعقل فقط.

53. لا أحد يحب أن يسيء إلى شخص آخر، وعليه، يشعر الكل بتحسن كبير إذا لم يُظهِر الشخصُ الآخر أنه شعر بإساءة. لا يحب أحد أن يواجه الشخص المُهان الذليل. تذكر هذا. من الأسهل أن يتجنب المرء الشخص الذي أهانه بصبر وتحمل، بدلًا من معاملته بلطف ورفق، إذ تحتاج إلى الشجاعة من أجل هذا.

54. إن التعامل الجيد مع شخص لا يحبك لا يتطلب حُسن الخلق فحسب، بل يتطلب أيضًا *لباقة* (Takt) عالية في التعامل.

55. إننا نتصارع مع اللغة.

إننا منخرطون في صراع مع اللغة.

56. يُقارَنُ حَلُّ المشكلات الفلسفية بهَدِية في حكاية خيالية تبدو سحرية في القلعة المدهشة، لكنك إنْ نظرتَ إليها في ضوء النهار، تجد أنها ليست سوى قطعة عادية من الحديد (أو شيء من هذا القبيل).

57. يشبه المفكر، إلى حد كبير، الرسام الذي يريد أن يرسم الترابطات كلّها.

58. المقطوعات الموسيقية التي تؤلَّف على البيانو أو لوحة المفاتيح الموسيقية، وتلك التي يُفكَّر بها وتُؤَلَّف بقلم على الورق، وتلك التي تُؤَلَّف باستعمال الأصوات المتخيَّلة في الذهن، لا بد أن تكون مختلفة تمامًا في طابَعها وتُحدث أنواعًا مختلفة تمامًا من الانطباعات.

متأكِدٌ أن بروكنر (Bruckner) أَلَّفَ مقطوعاته الموسيقية فقط من خلال تخيُّل صوت الأوركسترا في رأسه، أما برامز (Brahms) فقد أَلَّفَ مقطوعاته على الورق مستعملًا قلمه. بالطبع هذا تبسيط مفرط، لكنه يسلط الضوء على خاصية معينة.

59. يمكن لكلّ مأساة أن تبدأ دائمًا بالكلمات التالية: «لم يكن ليقع شيء لولا...».

(لو لم يتشابك طرف من ملابسه بالآلة؟).

لكن أليست هذه نظرة أحادية الجانب إلى المأساة، والتي تُظهر فقط أنه يمكن لمواجَهة واحدة أن تقرر حياة الإنسان بأكملها؟

60. أعتقد أنه من الممكن اليوم وجود شكل من أشكال المسرح يؤدّى بالأقنعة. ستكون الشخصيات مجرد كائنات بشرية وفقًا لأساليب معينة. يمكننا أن نرى ذلك بوضوح في كتابات [كارل] كراوس. ومن

الممكن، أو ينبغي، أن تُؤدَّى أعماله من خلال الأقنعة. يتوافق هذا مع قدر معين من التجريد، وهو ما يميز هذه الأعمال. وأعتقد أن مسرح القناع (das Maskentheater) يعبر، في كل الأحوال، عن شخصية فكرية (eines spiritualistischen Charakters). لذلك، ربما يكون اليهود وحدهم هم الذين يميلون إلى هذا المسرح.

61. فريدا شانتس (Frida Schanz):

يوم ضبابي. الخريف الرمادي يطاردنا.
يبدو الضحك ملوثًا،
العالم صامت اليوم،
كأنه مات الليلة الماضية.
داخل السياج الأحمر الذهبي،
تتشكل تنانين الضباب،
والنهار نائم،
لن يستيقظ النهار.
(...)

أخذتُ القصيدة من لعبة «حركة الحصان (Rösselsprung)»[1] التي لم تظهر فيها علامات الترقيم بالطبع. وعليه، لا أعلم إنْ كانت عبارةُ «يوم ضبابي» (Nebeltag) تُشَكِّل العنوانَ أو أنها تنتمي إلى السطر

(1) وهي لعبة ألغاز لغوية، يمكن أن تُشبّه، في بعض جوانبها، بلعبة الكلمات المتقاطعة. ثمة في كل خانة مقطع لفظي مستقل، وتُجمَع هذه المقاطع معًا لتُشكّل جملة لها معنى، وذلك عبر إجراء تنقّلات وفق قواعد حركة الحصان (=Rösselsprung) في الشطرنج.

الأول كما كتبتها. ومن اللافت للنظر أن القصيدة ستكون عادية إنْ بدأت بعبارة «الخريف الرمادي» (Der graue) بدلًا من «يوم ضبابي». من شأن هذا أن يغيّر إيقاع القصيدة *كلّها*.[1]

62. إن ما حَقَّقْتَه لا يمكن أن يعني للآخرين أكثر مما يعني لك.

وبقدر ما كانت تكلفة ذلك، فإنهم سيدفعون.

63. يمثّل اليهودي منطقة صحراوية، ولكنَّ تحت طبقته الرقيقة من الصخور توجد حمم الروح (des Geistigen) مُنْصهرةً.

64. غريلبارتسر (Grillparzer): «ما أسهل أن نتحرك في مناطق بعيدة وشاسعة، وما أصعب أن ندرك ما هو فرديٌّ قريبٌ وفي متناول اليد...».[2]

65. كيف كان سيكون شعورنا لو لم نسمع قطُّ عن المسيح؟

---

(1) وجد فتغنشتاين القصيدة في جريدة كان يقرؤها، أما فريدا شانتس (1859-1944) فكانت مؤلِّفَة كتب أطفال وأولاد ومعلِّمة ومُحرِّرة ألمانية اشتهرت قبل الحرب العالمية الأولى، وقد كتبت إلى جانب القصص قصائدَ وروايات شعرية، إلخ. [المراجِع]

(2) هذه قصيدة قصيرة (بمعنى epigram بالضبط) من عام 1838 للكاتب النمساوي فرانتس غريلبارتسر (1791-1872) عنوانها الأصلي *Grün und Grimm* ونصُّها الكامل كما يلي:

Wie leicht bewegt man sich im Großen und im Fernen,
Wie schwer faßt sich, was nah und einzeln, an:
Statt vom Grammatiker fein still zu lernen,
Bewunderst du, halloh! den Freiheitsmann.

انظرها في:

Franz Grillparzer, *Grillparzers sämtliche Werke*, ed. August Saner (Stuttgart: J. B. Cotta Nachf., 1892), Bd. 3, Gedichte III, p. 121. [المراجِع]

أَكُنَّا سنشعر بالوَحْدة في الظلام؟

أنتخلص من هذا الشعور بالطريقة نفسها التي يتخلص بها الطفل منه عندما يعلم بوجود شخص في الغرفة معه؟

الدين كجنون (Wahnsinn) هو جنون نابع مما هو غير ديني (Irreligiosität).

66. أتأمل صور قُطَّاع الطُّرق الكورسِكِيين وأفكر في ما يلي: هذه الوجوه قاسية للغاية ووجهي لَيِّنٌ جدًّا حتى يكون للمسيحية أن تترك أثرها عليها. إن وجوه قطاع الطرق فظيعة، ومع ذلك فهم ليسوا أبعد مني عن الحياة الطيبة بالتأكيد، وكلّ المسألة هي أنني أجد خلاصي في جانِبٍ مختلف عن الجانب الذي يجدون فيه خلاصهم في هذه الحياة.

67. عندما تكون موسيقى لابور جيدة، فإنه لا يكون رومانسيًّا على الإطلاق. هذه إشارة مهمة وجديرة بالملاحظة.

68. يشعر المرء عند قراءة الحوارات السقراطية بما يلي: إنها مضيعة للوقت! ما الهدف من هذه الحجج التي لا تبرهن على شيء ولا توضح شيئًا؟

69. يبدو لي أن قصة بيتر شليميل[1] (Peter Schlemihl) يجب أن تسير على هذا النحو: أن يبيع روحه للشيطان مقابل المال، ثم يتوب، فيطلب الشيطان حينها ظِلَّه كفدْية. لكن يبقى لدى بيتر شليميل خياران: إما أن يمنح الشيطان روحَه وإما أن يُضَحِّي، إلى جانب ظله، بحياته في المجتمع الإنساني.

---

(1) Adelbert von Chamisso, *The Strange Tale of Peter Schlemihl.*

70. يبدو الأمر في المسيحية كأن الله يقول للبشر: لا تُمَثِّلوا مأساةً، أي لا تُمَثِّلوا الجنة والنار على الأرض، لأن الجنة والنأر شأن خاص بي.

71. يمكن فهم شبنغلر على نحو أفضل إذا قال: *أُقارِن* فترات مختلفة من الثقافة بحياة العائلات، إذ يوجد ضمن العائلة تشابه عائلي، في حين ستجد أيضًا تشابهًا بين أعضاء العائلات المختلفة، ويختلف التشابه العائلي عن النوع الآخر من التشابه وفقًا لكذا ووفقًا لكذا، وما إلى ذلك. ما أقصده هو: يجب أن نعرف موضوع المقارنة، والموضوع الذي اشتقت منه هذه المقاربة، حتى لا تتسلل التحيزات باستمرار إلى المناقشة، لأننا سوف ننسب حينئذٍ، شئنا أم أبينا، ما هو صحيح في النموذج الأولي للمقاربة إلى الموضوع الذي نطبق عليه المقاربة أيضًا، ثم نزعم أن الأمر «يجب أن يكون *دائمًا*...».

يحدث هذا لأننا نريد أن نمنح خصائص النموذج الأولي مكانًا في المقاربة. ولكننا بسبب خلطنا بين النموذج الأولي والموضوع نمنح، على نحو دوغمائي، الموضوع الخصائص التي لا يمتلكها إلا النموذج الأولي بالضرورة. من ناحية أخرى، نعتقد أن المقاربة ستفقد العمومية التي نريد أن نمنحها إياها إنْ كانت تنطبق بالفعل على حالة واحدة فقط. ولكن يجب تقديم النموذج الأولي على حقيقته، من حيث كونه وَصْفًا للمقاربة كلّها ومحددًا لشكلها، وهذا ما يجعله نقطة محورية، إذ يكون صالحًا بشكل عام بفضل تحديد شكل المقاربة، وليس بفضل الادعاء بأن كل شيء صحيح فقط بخصوصه ينطبق على جميع الموضوعاتِ التي تُطَبَّق المقارَبةُ عليها.

لذا، يجب أن نسأل دائمًا عندما تُقدّم ادعاءات دوغمائية مبالغ فيها: ما

الصحيح بالفعل فيها؟ أو مرة أخرى: في أي حالة يكون ذلك صحيحًا بالفعل؟

72. من Simplicissimus: ألغاز التكنولوجيا.[1] (صورة: أستاذان أمام جسر قيد الإنشاء). صوت من أعلى: [2] «Fotch it dahn-coom on-fotch it dahn A tell tha-we'll turn it t'other rooad sooin!»

- «إن هذا غير مفهوم حقًّا، يا زميلي العزيز، كيف يمكن تنفيذ مثل هذا العمل المعقد والدقيق بهذه اللغة؟».

73. نسمع دائمًا ملاحظة مُفَادها أن الفلسفة لا تتقدم حقًّا، وأننا إلى الآن ننشغل بالمشكلات الفلسفية نفسها التي كان اليونانيون منشغلين بها. لكنّ أولئك الذين يقولون هذا لا يفهمون لماذا يسير الأمر على هذا النحو: إن هذا لأنّ لغتنا ظلت على حالها، واستمرت في إغرائنا من أجل طرح الأسئلة نفسها. ما دام فعل «يكون sein» يبدو كأنه يعمل بنفس الطريقة التي يعمل بها فعل «يأكل» أو «يشرب»، وما دامت لدينا الصفات «متطابق» و«صحيح» و«خاطئ» و«ممكن»، وما ظَلَلْنا نستعمل عبارات «نهر من الزمن» و«مساحة من الفضاء»، وهلم جَرًّا - فإنَّ تعَثُّر الناس سيستمر بسبب الصعوبات الغامضة نفسها، وسيحدقون إلى شيء لا يبدو أن أي تفسير قادرٌ على أن يوضحه.

فضلًا عن هذا، فإن هذا يُرضي الشَّوْق إلى المتعالي، لأن الناس

(1) مجلة أسبوعية ألمانية ساخرة، أسسها الناشر ألبرت لانغن في إبريل 1896، واتخذت من ميونيخ مَقَرًّا لها. (المترجم)

(2) تشير هذه الطريقة في الحديث والكتابة إلى إحدى اللهجات المحلية في بريطانيا. تعني الجملة المكتوبة بالعربية: «اجلبه إلى هنا، هيا، اجلبه هنا، أقول لك، سنوجهه إلى الطريق الآخر قريبًا!». (المترجم)

يعتقدون أنه بإمكانهم رؤية «حدود الفهم البشري»، ولكنهم يعتقدون أيضًا أنه بإمكانهم رؤية ما وراء هذه الحدود.

74. قرأتُ: «إن الفلاسفة ليسوا أقرب إلى معنى 'الواقع' من أفلاطون...». يا لها من حالة فريدة! وصول أفلاطون إلى هذا الحد يعدّ حالة فريدة! أو لعل المسألة هي أننا لم نصل إلى أبعد من هذا الحد! هل كان ذلك بسبب أن أفلاطون كان ذكيًّا *للغاية*؟

75. كتب كلايست (Kleist) في مكان ما[1] أن الشاعر يرغب في أن يكون قادرًا على نقل الأفكار في حد ذاتها من دون كلمات. (يا له من إقرار غريب).

76. غالبًا ما يقال إن أي دين جديد يصور آلهة الدين القديم على أنها شياطين. لكن ثمة احتمال أنها تحوَّلت بالفعل إلى شياطين بحلول ذلك الوقت.

77. تُعَدّ أعمال الأساتذة العظماء بمثابة نجوم تُشرق وتغرب من حولنا. لذا، فإن الوقت سوف يحين مرة أخرى لكل عمل عظيم يبدو الآن في طور الأفول.

78. تتألف موسيقى مندلسون، عندما تكون خالية من العيوب، من زخارف موسيقية (musikalische Arabesken)، ولهذا السبب نشعر بالحرج من كل افتقار إلى الدقة في أعماله.

79. يُقاس اليهودي دائمًا، في الحضارة الغربية، وفقًا لمعايير لا تناسبه. من الواضح للكثيرين أن المفكرين اليونانيين لم يكونوا فلاسفة بالمعنى

(1) Heinrich von Kleist: «Letter from One Poet to Another», 5th January 1811.

الغربي، ولم يكونوا علماء بالمعنى الغربي، وأن أولئك الذين شاركوا في الألعاب الأوليمبية لم يكونوا رياضيين ولا ينتمون إلى أي عمل غربي. والأمر نفسه ينطبق على اليهود أيضًا.

وما دمنا نعتبر كلمات [لغتنا][1] معيار القياس الوحيد فإننا سنظلمهم دومًا، إذ نبالغ في تقديرهم في البداية ثم نقلل من شأنهم. وفي هذا السياق، كان شبنغلر مُحِقًّا تمامًا في عدم تصنيف [أوتو] فاينِنْغر (Weininger)[2] مع الفلاسفة (المُفَكِّرين) الغربيين.

80. لا يمكن الدفاع بشكل حاسم عن أي شيء نقوم به، لكنّ هذا ممكنٌ فقط بالإشارة إلى شيء آخر مؤكد. بمعنى أنه لا يمكن تقديم سبب يفسر لماذا ينبغي عليك أن تتصرف (أو كان يجب عليك التصرف) *بهذه الطريقة* إلا من خلال أن ذلك يؤدي إلى تحقيق وضع معين، وهو ما يجب عليك *قَبُوله* بوصفه هدفًا.

81. ربما يوفر ما لا يمكن التعبير عنه (ما أعتبره غامضًا ولا أستطيع التعبير عنه) الخلفية التي يكتسب، من خلالها، ما كنتُ قادرًا على التعبير عنه المعنى.

---

(1) كلمة أضافها المحرِّر الأصلي للكتاب.

(2) المقصود أوتو فاينغر (1880-1903) الفيلسوف النمساوي الشاب الذي مات منتَحِرًا، وهو معروف بكتابه الجِنْسُ والشخصية (ويمكن أن نقول «السَّجِيَّة») *Geschlecht und Charakter*. أما بخصوص الإشارة إلى شبنغلر، فالمقصود أن شبنغلر نَسَب فاينغر إلى الروح الذي سَمَّاه مَجُوسِيًّا *Magian* (وهو ما يضمّ عمومًا الثقافات اليهودية والعربية والبيزنطية، وإنْ جَعَلْناها رؤية إلى العالم *Weltanschauung* فهي عند شبنغلر معاصرة للنظرة اليونانية الكلاسيكية القديمة، مع أنه لا يَحُدّها بقُطْرٍ أو بمنطقة جغرافية) وليس إلى الروح الغربيّ الفاوستيّ *Faustian*. انظر:

Oswald Spengler, *The Decline of the West*, tr. Charles F. Atkinson, 2 vols. (New York: Alfred A. Knopf, 1929), vol. 2, *Perspectives of World History*, p. 322. [المراجِع]

82. إن العمل في الفلسفة ـمثل العمل في مجال العمارة في كثير من النواحي- يعني في الواقع العمل على الذات، وعلى تصورات الإنسان، وكيفية رؤيته للأشياء (وما يتوقعه منها).

83. يورّط الفيلسوف نفسَه بسهولة في الموقف الذي يشبه فيه المدير غير المؤَهَّل الذي يتولى عمل موظفيه، بدلًا من القيام بعمله الخاص والاكتفاء بتأكُّد قيامهم بعملهم على النحو اللائق، وحينها بينما سيجد نفسه ذات يوم مثقَلًا بعمل الآخرين، سيراقبه الموظفون وينتقدونه.

84. أصبحَتِ الآن الفكرةُ مهترئة، وعادت غير صالحة للاستخدام (سمعتُ لابور ذات مرة يدلي بملاحظة مماثلة بخصوص الأفكار الموسيقية). عندما يتجعد ورق الفضة، لا يمكن تسويته مرة أخرى، وهو ما يشبه حال أفكاري كلها، فهي متجعدة إلى حد ما.

85. إنني أفكر حقًّا بقلمي، لأن رأسي لا يعرف شيئًا، في كثير من الأحيان، عما تكتبه يدي.

86. غالبًا ما يتصرف الفلاسفة مثل الأطفال الصغار الذين يرسمون أولًا بعض العلامات على ورقة، بصورة عشوائية، ثم يسألون الكبار «ما هذا؟» ـ يحدث الأمر على هذا النحو: يرسم الكبار شيئًا للطفل ويقولون: «هذا إنسان»، و«هذا منزل»، وهلم جرًّا. عندها يرسم الطفل بعض العلامات ويسأل: وما *هذا* إذن؟

87. كان رامزي (Ramsey)[1] مفكرًا برجوازيًّا، وأعني بهذا أنه كان يهدف

(1) يقصد فتغنشتاين زميله فرانك رامزي (1903-1930) الذي مات قبل كتابة هذه الشذرة بنحو سنة. [المراجِع]

في تفكيره إلى توضيح شؤون مجتمع محدد. لم يكن يفكر في جوهر الدولة، أو على الأقل لم يكن يحب التفكير في هذا، بل كان يفكر في الكيفية التي من الممكن أن تُنَظَّم من خلالها هذه الدولة على نحو معقول. كانَت فكرة أنه من الممكن ألا تكون هذه الدولة هي الدولة الوحيدة المحتملة مزعجة له، وضَجرَ منها إلى حد ما. أراد أن يركز، في أسرع وقت ممكن، على التفكير في أسس هذه الدولة. هذا ما كان رامزي بارعًا فيه وأثار اهتمامه حقًّا، في حين أن التفكير الفلسفي الحقيقي كان يربكه، واعتبر نتيجته (في حال وُجدت) غير مهمة.

88. يمكن أن يستند تشبيه غريب إلى حقيقة مفادها أن العدسة العينية لأي مِقْراب (Fernrohr) ضخم لا يمكن أن تكون أكبر من العين البشرية.

89. تولستوي: يَكْمُن معنى (أهمية) شيء ما في كونه شيئًا يمكن لأي أحد أن يفهمه. ـ هذا صحيح وخطأ في الآن نفسه. إن ما يجعل فهم الموضوع صعبًا ـ إذا كان مهمًّا وله معنًى ـ هو التناقض بين فهم الموضوع وما يرغب أغلب الناس في رؤيته، وليس أنه ينبغي لك أن تتعلم أمورًا غامضة حتى تفهمه. ولهذا السبب تحديدًا، ربما نعاني من صعوبة فهم ما يُعدّ واضحًا للغاية. ولا يتعلق الأمر بصعوبة يواجهها العقل، بل هي صعوبة ينبغي للإرادة التغلب عليها.

90. لا يختار أستاذ الفلسفة، في عصرنا هذا، الطعام لتلميذه بهدف إرضاء ذوقه، بل بهدف تغييره.

91. ينبغي لي أن لا أكون أكثر من مجرد مرآة يرى فيها القارئ تفكيره بكل تشوهاته، إذ يمكنه، بمساعدة هذه المرآة، أن ينظم تفكيره.

92. تُوقِعُ اللغة الجميعَ في الفخاخ نفسها، إذ إنها شبكة هائلة من

المنعطفات الخاطئة التي يمكن الوصول إليها بسهولة. وعليه، نرى شخصًا تلو الآخر يسير في المسارات نفسها، ونعرف مسبقًا النقطة التي سينعطف عندها، والنقطة التي سيستمر فيها في السير مستقيمًا من دون ملاحظة المنعطف، وما إلى ذلك. لذا، فإن ما يجب عليّ فعله هو وضع لافتات عند جميع التقاطعات حيث توجد المنعطفات الخاطئة، وذلك لمساعدة الناس على تجاوز أماكن الخطر.

93. إن ما يقوله [آرثر] إدينغتون (Eddington) عن «اتجاه الزمن»[1] ومبدأ الإنتروبيا يعادل القول بأن الزمن سوف يعكس اتجاهه إذا بدأ الناس ذات يوم في السير إلى الخلف. يمكنك بكل تأكيد، إذا أردت، قول هذا، لكن يجب أن تضع في اعتبارك أنك لم تقل أكثر من أن الناس غيروا الاتجاه الذي يسيرون فيه.

94. ثمة من يَقْسم البشر إلى مشترين وبائعين، وينسى أن المشترين هم باعة أيضًا. إنْ ذَكَّرْته بهذا، فهل معناه أن النحو (Grammatik) الخاص به قد تغيّر؟

95. الإنجاز الحقيقي الذي حققه كوبرنيكوس أو داروين لم يكن في طرح نظرية صحيحة، بل في تقديم رؤية جديدة وخصبة.

96. أعتقد أن غوته سعى، في الحقيقة، إلى نظرية نفسية للألوان وليس إلى نظرية فسيولوجية.[2]

---

(1) يقصد مفهوم 'سهم الزمن' الذي طوَّره إدينغتون بخاصة في كتابه **طبيعة العالم الفيزيائي** *The Nature of the Physical World* (1928). [المراجِع]

(2) وفي مقابل هذا يشير فتغنشتاين في كتابه **ملاحظات في الألوان** إلى أنه لا يريد أن يؤسس نظرية في الألوان نفسية أو فسيولوجية، بل يبغي أن يدشِّن منطِقَ مفاهيم اللون. انظر: [المراجِع]

97. يجب أن يكون الاعتراف جزءًا من حياة الإنسان الجديدة.

98. لم أتمكن من التعبير عمّا أريد إلا بنجاح جزئي، بل ربما لم أحقق سوى عُشر ما أطمح إليه. ولا بد أن يعني هذا شيئًا ما. تبدو كتابتي، في كثير من الأحيان، مجرد «تلعثم».

99. القديس هو «العبقري» اليهودي الوحيد. حتى أعظم مفكر يهودي ليس أكثر من مجرد موهوب (وأنا مثال على ذلك).

أعتقد أن هناك حقيقة ما في فكرتي التي مفادها أنني لست إلا مُقَلِّدًا (reproduktiv) في تفكيري. أعتقد أنني لم أخترع قط مسارًا في التفكير، بل كان دائمًا يُقدَّم إليّ من قبل شخص آخر، ولم أفعل أكثر من أن أتبناه بشغف من أجل عملي التوضيحي. وبهذا الشكل، ترك كل من [الودڤش] بولتزمان، و[هَيْنرش] هيرتس، وشوبنهاور، و[غوتلوب] فريغه، و[برتراند] راسل، و[كارل] كراوس، و[أدولف] لوس (Loos)، وفايننغر، و[پييرو] سرافًّا أثرًا في تفكيري.[1] هل يمكن أن نأخذ [يوزيف] بروير وفرويد كمثال على التفكير اليهودي المقلّد (Reproduktivität)؟ ما ابتكرته هو *تشبيهات* (Gleichnisse) جديدة.

في الوقت الذي صممت فيه الرأس لدروبيل، كان الحافز، في الأساس، عملًا لدروبيل وكان عملي، مجددًا، توضيحيًّا. أعتقد أن ما

لودفيغ فتغنشتاين، **ملاحظات في الألوان**، ترجمة مروان محمود (بغداد/ بيروت: دار الرافدين، 2024)، الفقرة 22، الجزء الأول.

(1) كتب فتغنشتاين أولاً «فريغه، راسل، شبنغلر، سرافا»، وأضاف الأسماء الأخرى لاحقًا دون إضافة الفواصل اللازمة.

يُعَدّ ضروريًا هو أن يُنفّذ نشاط التوضيح بشجاعة (Mut)، فمن دونها يصبح الأمر مجرد لعبة ذكية.

ينبغي لليهودي، بالمعنى الحقيقي، أن يرى «الأشياء كلها كأنها لا تعني له شيئًا».[1] ولكن هذا، تحديدًا، صعب بالنسبة إليه، لأنه لا يملك أي شيء خاص به. من الصعب للغاية أن تقبل الفقر برغبتك عندما ينبغي لك أن تكون فقيرًا، مقارنةً بحالة أنك قد تكون غنيًّا أيضًا.

قد يقال (على نحو صحيح أو خطأ) إن العقل اليهودي ليس في وضع يسمح له بإنتاج حتى نبتة عشب صغيرة أو زهرة، فإن طريقته في العمل تتمثل في رسم نبتة العشب أو الزهرة التي نمت في عقل شخص آخر من أجل أن يستعملها في رسم صورة شاملة. ولا نعني أن هذا عيب فيه، فكل شيء سيكون صحيحًا ما دام ما يُنجز واضحًا تمامًا. لا يظهر الخطر إلا عندما يخلط شخص ما بين طبيعة العمل اليهودي وطبيعة العمل غير اليهودي، وخاصة عندما يفعل مؤلف العمل اليهودي ذلك بنفسه، وربما من السهل أن يفعل ذلك (ألا يبدو فخورًا كما لو كان قد أنتج الحليب بنفسه؟).[2]

من الطبيعي أن يفهم العقل اليهودي عمل شخص آخر بشكل أفضل مما يفهمه صاحبه نفسه.

(1) الجملة بين علامتي الاقتباس مقتبسة من السطر الأول في قصيدة غوته «Vanitas! Vanitatum vanitas»، والتي هي بدورها عنوان الفصل الأول من كتاب ماكس شتيرنر الأنا وذاتها *Der Einzige und sein Eigentum*. من المرجّح أن فتغنشتاين يشير هنا بشكل مباشر أكثر إلى شتيرنر لا إلى غوته، إذ إن معنى قصيدة غوته لا يناسب السياق الحالي كثيرًا. وأنا ممتن لراش ريز Rush Rhees على هذه الملاحظات.

(2) الجملة مأخوذة من قصيدة نثرية لفيلهلم بوش Wilhelm Busch بعنوان «Edward's Dream». ويَشْكُر المحرر السيدَ روبرت لوفلر Robert Löffler على هذه المعلومة.

100. أشعر بالفخر عندما أضع صورة في الإطار المناسب أو أقوم بتعليقها في الخلفية المناسبة، كأنني أنا من رسمتها. هذا ليس صحيحًا في الواقع: لست «فخورًا كأنني أنا من رسمتها»، بل أكون فخورًا كأنني ساعدت في رسمها أو رسمت جزءًا صغيرًا منها. يشبه الأمر اعتقاد مُنَسِّق أعشاب موهوب أنه أنتج، أخيرًا، نبتة عشب صغيرة بنفسه. لكن ينبغي أن يكون واضحًا بالنسبة إليه أن عمله يقع في نطاق مختلف تمامًا، فالعملية التي تنشأ من خلالها حتى أصغر وأبسط نبتة عشب هي أمر لا علاقة له به ولا يعرف عنه شيئًا.

101. أدق صورة لشجرة تفاح كاملة، بمعنًى معين، هي أقل شبهًا بالشجرة نفسها مقارنة بأصغر زهرة أقحوان بالنسبة إلى الشجرة. وبهذا المعنى، فإن سيمفونية بروكنر أقرب، بصورة كبيرة، إلى سيمفونية من العصر البطولي من سيمفونية مالر. وإذا كانت السيمفونية الأخيرة عملًا فنيًّا، فإنها من نوع مختلف تمامًا. (ولكن هذه الملاحظة ذاتها تعدّ في الواقع ملاحظة شبنغلرية).

102. عندما كنت في النرويج، خلال عامي 1913 و1914، كنت أملك بعض الأفكار الخاصة بي، أو على الأقل هذا ما يبدو لي الآن. أعني أنني أشعر كأنني قد أبدعت مسارات تفكير جديدة في ذلك الوقت (ولكن ربما أكون مخطئًا). يبدو لي الآن أنني أطبق مسارات تفكير قديمة فحسب.

103. ثمة شيء يهودي في شخصية روسو.

104. إذا قيل إن فلسفةَ شخص ما هي مسألة متعلقة بالمزاج،[1] فهناك بعض الحقيقة في هذا القول. إن تفضيل بعض المقارنات هو شيء يمكن أن نقول إنه مرتبط بالمزاج، وهناك خلافات أكثر بكثير حول هذا الأمر مما يبدو للوهلة الأولى.

105. «اعتبر هذا الورم عضوًا عاديًّا من أعضاء جسدك!»، هل نستطيع أن نطلب هذا وأن يفعله المرء؟

هل أملك القدرة على اتخاذ القرار بإرادتي فيما يتعلق بامتلاك، أو عدم امتلاك، تصور مثالي معين لجسدي؟

في تاريخ شعوب أوروبا، لم يُنظر في تاريخ اليهود بشكل دقيق فيما يتعلق بتدخلهم في الشؤون الأوروبية، إذ يُنظر إليهم، في هذا التاريخ، بوصفهم نوعًا من المرض والشذوذ، ولا أحد يرغب في المساواة بين المرض والحياة الطبيعية.

يمكننا القول: لا يمكن عَدّ هذا الورم عضوًا من أعضاء الجسد إلا إذا تغير شعورنا تجاه الجسد بالكامل (إذا تغير الشعور الوطني بالجسد على نحو كامل)، وإنْ لم يتحقق ذلك، فإن أفضل ما يمكننا فعله هو تحمل هذا الورم.

---

(1) هذا ما يقوله مثلاً الفيلسوف يوهان غوتليب فِيشته (1762-1814)، إذ يكتب: «يعتمد نوع الفلسفة التي يختارُها امرؤٌ ما على أيّ نوعٍ من الأشخاص هو». انظر الاقتباس مع شرح له في المصدرين التاليين: [المراجِع]

Daniel Breazeale, «The Wissenschaftslehre of 1796-99 (*nova methodo*),» in David James and Günter Zöller (eds.), *The Cambridge Companion to Fichte* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 102; Terry Pinkard, *German Philosophy* 1760-1860: *The Legacy of Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 121.

قد تتوقع من فرد أن يُظهر هذا النوع من التسامح أو حتى أن يتجاهل مثل هذه الأشياء، لكن لا يمكنك أن تتوقع هذا من أمة، وذلك لأنها لا تصير أمة إلا من خلال عدم تجاهل مثل هذه الأشياء. بمعنى أنه يوجد تناقض بين احتفاظ المرء بالشعور الجمالي الأصلي تجاه جسده وترحيبه بالورم.

يوجد اختلاف بين السلطة والامتلاك، على الرغم من أن الامتلاك يمنحنا السلطة أيضًا. إذا قيل إن اليهود لا يملكون أي نزعة تُجاه المِلكية، فمن المفترض أن ينسجم هذا مع رغبتهم في الثراء، فالمال بالنسبة إليهم هو نوع خاص من السلطة وليس الملكية. (على سبيل المثال: لا أحب أن يكون شعبي فقيرًا، لأنني أرغب في أن يتمتعوا بقدر معين من السلطة. وبطبيعة الحال، أرغب في أن يستعملوا هذه القوة بشكل صحيح أيضًا).

106. من المؤكد وجود علاقة بين برامز ومندلسون، ولا أقصد تلك العلاقة التي تُظهرها المقاطع الفردية في أعمال برامز والتي تُذَكِّرنا بدورها بمقاطع مندلسون. العلاقة التي أقصدها هي تلك التي يمكن التعبير عنها بالقول إن برامز يفعل بدقة تامة ما فعله مندلسون بدقة جزئية، أو يمكن القول: إن برامز غالبًا ما يكون مندلسون من دون عيوب.



107. لا بد أن تكون تلك نهاية ثيمة لا أستطيع تحديدها. خطرت لي هذه الفكرة اليوم في أثناء تأملي في عملي في الفلسفة، وقلت لنفسي: «أنا أدمر، أنا أدمر، أنا أدمر ـ».[1]
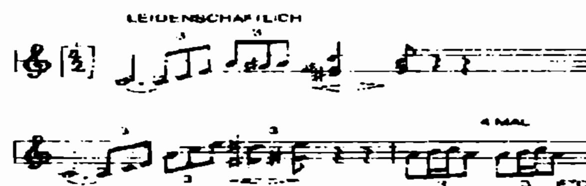
108. يقال أحيانًا إن الطبيعة السرية والماكرة لليهود هي نتيجة لاضطهادهم الطويل. هذا بالطبع غير صحيح، فمن جهة أخرى من المؤكد أنه على الرغم من هذه الاضطهادات، فإنهم يستمرون في الوجود فقط لأن لديهم ميلًا إلى هذه السرية. ويشبه ذلك قولنا إن حيوانًا ما نجا من الانقراض فقط لأنه يمتلك القدرة على إخفاء نفسه. بالطبع لا أقصد أن نُثني على هذه القدرة لمثل هذا السبب بأي حال من الأحوال.

109. لا شيء في موسيقى بروكنر يبقى من وجه [يوهان] نيسترويَ، جريلبارتسر، هايدن، وغيرهم، الطويل والنحيف (الشمالي، الإسكندنافي؟)، بل إن وجهها يُعدّ دائريًّا وممتلئًا تمامًا (جَبَليًّا؟)،[2] وأصفى حتى من وجه شوبرت.

110. تجعل قوةُ اللغة كل شيء متشابهًا، ويظهر ذلك جليًّا في *القاموس*، وهو ما يجعل تجسيد *الزمن* ممكنًا؛ وهو شيء لا يقل استثنائية عن امتلاك آلهة كثوابت منطقية.

---

(1) لم يكن مقياس الإيقاع موجودًا في المخطوطة. يتقدم المحرر بجزيل الشكر للسيد فابيان دالستروم (Fabian Dahlström) على مساعدته في تفسير العلامات الموسيقية غير الواضحة، وقد اقترح السيد دالستروم التفسير التالي:



(2) حرفيًّا في النصّ: أَلْبِيّ (نسبة إلى جبال الألب) *alpenländisches*. [المراجِع]

111. يتحول (يتخثر، إنْ جازَ التعبير) الثوب الجميل إلى ديدان وثعابين إذا نظر مرتديه إلى نفسه في المرآة بِتكَبُّر.

112. السرور الذي أجده في أفكاري هو سرور في حياتي الغريبة الخاصة بي. أهذه هي بهجة الحياة؟

113. الفلاسفة الذين يقولون: «بعد الموت تبدأ حالة لا زمنية»، أو: «عند الموت تبدأ حالة لا زمنية»، لا يلاحظون استعمالهم كلمات مثل «بعد» و«عند» و«تبدأ» بمعنًى زمني، وأن الزمنية جزء من النحو الخاص بهم.

نَحْو 1932-1934

114. تذكر أن الانطباع الذي يتركه التصميم المعماري الجيد هو أنه يعبر عن فكرة، ومن الأفضل أن نستجيب له أيضًا بإيماءة.

115. لا تعبث مع ما يكمن في أعماق شخص آخر!

116. الوجه هو نَفْسُ الجسد.

117. لا يمكن للإنسان أن ينظر إلى شخصيته من الخارج كما لا يمكنه أن ينظر إلى كتابته.

أنا في علاقة متحيزة مع كتابتي، وهي تمنعني من رؤيتها ومقارنتها بكتابة الآخرين على المستوى نفسه.

118. من الصعب في الفن أن تقول شيئًا جيدًا مثل عدم قول شيء.

119. يحتوي تفكيري، مثل تفكير الجميع، على بقايا ذابلة من أفكاري السابقة (الميتة).

120. *قوة التفكير* (Gedankenstärke) الموسيقيّ عند برامز.

121. النباتات المختلفة وطبائعها البشرية: الورد، اللبلاب، العشب، البلوط، شجرة التفاح، الذرة، النخيل، مقارَنةً مع طبائع الكلمات المتنوعة.

122. إذا أردنا أن نحدد جوهر موسيقى مندلسون، فيمكننا القول إنه ربما لا توجد موسيقى لمندلسون يصعب فهمها.

123. يتأثر كل فنان بالآخرين، وتظهر آثار ذلك التأثير في أعماله، ولكنَّ ما يُهمنا في الفنان هو شخصيته فحسب. لا يمكن أن نصف ما يَرِثه من الآخرين إلا بأنه شبيه بقِشر البَيْض، ويجب أن نتعامل مع وجودهم بتساهل، ولكنهم لن يزودونا بالغذاء الروحي.

124. يبدو لي (أحيانًا) كأنني كنتُ أمارس الفلسفة بلا أسنان، إذ كنت أعتبر التحدث من دون أسنان الطريقة الصحيحة والأكثر جدوى. ألاحظ شيئًا مشابهًا عند كراوس، وذلك بدلًا من أن أدرك ذلك بوصفه علامة على التدهور.

125. إذا افترض أحدهم أن «عيون (أ) تتمتع بتعبير أجمل من عيون (ب)»، فإنني سأرغب في قول إنه لا يقصد، بالتأكيد، بكلمة جميل ما هو مشترك بين كل شيء نصفه بأنه «جميل»، بل إنه يلعب لعبة بهذه الكلمة، وهي ذات حدود ضيقة للغاية. ولكن ما الذي يدل على ذلك؟ هل كنت أقصد تفسيرًا محددًا لكلمة «جميل»؟ بالتأكيد لا. ـ ولكن ربما لا أرغب حتى في مقارنة جمال التعبير في زوجَيْن من العيون بالجمال في هيئة أنف.

يمكننا، في الواقع، القول: إذا كانت هناك لغة تحتوي على كلمتين بحيث لا تشير أيٌّ منهما إلى شيء مشترك مع مثل هذه الحالات، فلن أواجه أي مشكلة في استعمال إحدى هاتين الكلمتين الخاصتين لحالتي، وهذا لن يضعف معنى كلامي.

قد يقول قائل: كيف أفسر كلمة «قاعدة» أو «نبات» في الحالة الخاصة إذن؟ ذلك سيوضح «ما أقصد بتلك الكلمة».

افْتَرِض أنني قلت: «يزرعُ البستانيُّ نباتات جميلة جدًّا في هذا المشتل». أرغب، بقول ذلك، في إيصال شيء ما للسامع، وهنا يُطرح سؤال: أينبغي له أن يدرك ما هو مشترك بين كل ما يُطلق عليه تسمية «نبات»؟ كلا. يمكنني أن أقدم له شرحًا للحالة المطروحة من خلال بعض الأمثلة أو بعض الصور.

وعلى المنوال نفسه، إنْ قلت: «سأفسر لك قواعد هذه اللعبة»، فهل يفترض هذا مسبقًا أن الآخر يعرف ما هو مشترك بين كل ما نسميه «قاعدة»؟

126. إذا قلت إن عيون (أ) جميلة، فقد يُطرح سؤال: ما الذي تجده جميلًا في عينيه[؟] وربما أجيب: شكلهما اللوزيّ، والرموش الطويلة، والجفون الرقيقة.

ما المشترك بين هذه العيون والكنيسة القوطية التي أجدها جميلة أيضًا؟ أيجب علي القول إن الانطباع الذي أشعر به هو نفسه في الحالتين؟ ماذا لو قلت: إن المشترك بينهما هو أن يَدي، في كلتا الحالتين، تشعر بالإغراء لرسمهما؟ سيكون هذا، بكل الأحوال، تعريفًا ضيِّقًا للجميل.

من الممكن، غالبًا، القول: اسأل عن الأسباب التي دفعتك إلى وصف شيء ما بأنه جيد أو جميل، وسوف يتضح لك في هذه الحالة النحوُ (Grammatik) الخاص بكلمة «جيد».

127. أعتقد أنني لخصت موقفي تجاه الفلسفة عندما قلت: ينبغي للمرء حقيقةً أن يكتب الفلسفة كما يكتب الشعر. يجب أن يكشف هذا، كما يبدو لي، إلى أي مدًى ينتمي تفكيري إلى الحاضر أو المستقبل أو الماضي، إذ إنني كنت أقرّ لنفسي، بهذه الكلمات، بأنني شخص لا يستطيع تمامًا أن يفعل ما كان يرغب في أن يكون قادرًا على فعله.

128. إذا قمتَ بخدعة في المنطق، فمَنِ الذي تودّ خداعه، إذ إنك بذلك لا تخدع إلا نفسك؟

129. أسماء الملَحِّنين. نتعامل أحيانًا مع منهج الإسقاط (Projektionsmethode) بوصفه معطًى. عندما نسأل مثلًا: ما الاسم الذي يناسب شخصية هذا الرجل؟ لكن أحيانًا نُسقط الشخصية على الاسم، ونعامل ذلك بوصفه معطًى. نحصل في هذه الحال على الانطباع بأن الأساتذة العظماء الذين نعرفهم يملكون الأسماء التي تُناسِب أعمالهم.

130. إذا تنبأ شخصٌ ما بأن الجيل القادم سوف يتولى مسؤولية هذه المشكلات ويحلها، فإن هذا عادةً ما يكون نوعًا من التفكير الرغبوي، وطريقة للاعتذار عما كان ينبغي للمرء أن ينجزه ولم ينجح في إنجازه. يرغب الأب في أن يحقق ابنه ما لم يحققه حتى تُحل المشكلة التي تركها دون حل في نهاية المطاف، لكنَّ ابنه سيواجه مشكلة جديدة. ما

أعنيه هو أن الرغبة في ألا تبقى المهمة غير مكتملة تتنكر في هيئةِ تَنَبُّؤٍ بأن الجيل القادم سيُحرز تقدُّمًا فيها.

131. *المهارة* الساحقة عند برامز.

132. إذا قلتُ: «ذلك هو الشيء الوحيد الذي يُرى حقًا»، فإنني أشير إلى ما هو أمامي. أما لو أشرتُ إلى الجانبين أو إلى خلفي، إلى أشياء لا أراها، فإن هذه الإشارة ستَفْقد معناها تمامًا بالنسبة إليّ. لكنَّ هذا يعني، مع ذلك، أن إشارتي إلى الأمام ليست في تعَارُضٍ مع شيء آخر.

يدفع الشخص، الذي يكون في عجلة من أمره، السيارة دون قصد عندما يجلس فيها، حتى وإن كان يقول لنفسه إنه لا يدفع السيارة على الإطلاق.

133. لا أملك، في أنشطتي الفنية، إلا الأخلاق الحسنة (gute Manieren).

1937

134. التشابُهُ الغريبُ بين التحقيق (Untersuchung) الفلسفي (ربما في الرياضيات بشكل خاص) والتحقيق الجمالي (مثلًا: ما السيئ بخصوص هذا الثوب، وكيف ينبغي أن يكون، وما إلى ذلك).

1934 أو 1937

135. في زمن الأفلام الصامتة، كانت الأعمال الكلاسيكية تصاحب الفيلم، ولكن هذا لا ينطبق على أعمال برامز أو فاغنر.

ولم ينطبق ذلك على أعمال برامز لأنه كان تجريديًا للغاية. أستطيع أن

أتخيل مشهدًا مثيرًا في فيلم مصحوبًا بموسيقى بيتهوفن أو شوبرت، وقد أحقق فهمًا معينًا للموسيقى من الفيلم، لكن هذا لن يساعدني في فهم موسيقى برامز. من ناحية أخرى، تتماشى موسيقى بروكنر مع الفيلم.

1937

136. إذا قدَّمْتَ تضحية وكنتَ معجبًا بنفسك بسبب ذلك، فإنك ستُلْعَن مع تضحيتك.

137. ينبغي أن تَهْدم *صَرْحَ كبريائك*، وهذا عمل صعب للغاية.

138. يمكنك، في يوم واحد، أن تجَرِّبَ أهوال الجحيم، وهذا وقت كافٍ.

139. يوجد فرقٌ كبير بين تأثير النص الذي يمكنك أن تقرأه بطلاقة والنص الذي يمكنك كتابته ولكنك لا تستطيع بسهولة فك مغاليقه، ففي هذا تُغلِق على أفكارك كأنها في تابوت.

140. «النقاء (Reinheit)» الأشد للأشياء التي لا تؤثر في الحواس، والأرقام مثالًا على هذا.

141. إن النورَ الذي يُشِعُّ من العمل نور جميل، لكنه لا يشرق بجمال حقيقي إلا بإضاءة نور آخر.

142. تقول: «نعم، هذه هي الحال»، وذلك «لأن هكذا ينبغي أن تكون!».

(شوبنهاور: العمر الحقيقي للإنسان هو 100 عام).

«بالطبع يجب أن يكون هكذا!». يبدو الأمر كأنك قد فهمت غاية الخالق. لقد فهمت النظام.

لا تسأل نفسك: «إذن، كم يعيش البشر فعليًا؟»، إذ يبدو هذا الآن أمرًا سطحيًا، لأنك فهمْتَ شيئًا أعمق.

143. السبيل[1] الوحيدة لتجنب التحيز أو البلاهة في ادعاءاتنا، هي أن نفترض المثال كما هو بالفعل، بوصفه موضوعًا للمقارنة ـ أشبه بأداة قياس ـ ضمن طريقتنا في النظر إلى الأمور، وليس بوصفه تصورًا مسبقًا يجب أن تتوافق معه كل الأشياء. هذه هي، تحديدًا، الدوغمائية التي يمكن أن تقع فيها الفلسفة بسهولة.

ولكن، ما العلاقة بين مقاربة مثل مقاربة شبنغلر ومقاربتي؟ عدم الإنصاف (Ungerechtigkeit) عند شبنغلر: لا يفقد المَثَل (Das Ideal) أي شيء من منزلته إذا عُرض كمبدأ يحدد شكل المقاربة. إنه وَحْدة قياس جيدة. ـ

144. هناك الكثير من الأمور الممتازة في مقالات [توماس بابنغتن] ماكولي (Macaulay)، إلا أن أحكامه القيمية على الناس مملة وغير ضرورية. يود المرء أن يقول له: توقف عن الإلحاح! وقُلْ فقط ما لديك لتقوله.

145. يُقال إنَّ عُلماء الفيزياء الأوائل وَجَدوا فجأةً أنهم يفتقرون إلى الفهم الرياضي اللازم لإتقان الفيزياء، ويمكننا القول بالطريقة نفسها إن الشباب اليوم يجدون أنفسهم فجأة في وضعٍ عادَ فيه الحسُّ السليم العادي لا يكون كافيًا لتلبية المطالب الغريبة التي تفرضها الحياة. كل شيء أصبح معقدًا للغاية، ويتطلب قَدْرًا استثنائيًّا من الفهم لإتقانه، إذ ما عادَ كافيًا أن تكون قادرًا على لعب اللعبة بشكل جيد، بل السؤال المكرر هو: أي نوع من الألعاب يجب أن يُلعب الآن؟

---

(1) يُنظر: *Philosophical Investigations*, Part I, §131.

146. نِمْتُ بشكل أفضل قليلًا. أحلامٌ مفعمة بالحيوية. اكتئابٌ طفيف. الطقس وحالتي الصحية.

يكمنُ حلُّ المشكلة التي تراها في الحياة في طريقة في العيش تعمل على إخفاء ما هو إشكالي.

حقيقة أن الحياة إشكالية تعني أن حياتك لا تتناسب مع شكل الحياة، لذا يجب أن تُغَيِّر حياتك، وبمجرد أن تنسجم مع الشكل، سيختفي ما هو إشكالي.

لكن، ألا نشعر أن من لا يرى المشكلة أعمى، ولا يرى شيئًا مهمًّا، بل لا يرى الشيء الأهم على الإطلاق؟

ألا يمكنني القول إنه يعيش بلا هدف ـ أعمى، أشبه بحيوان الخُلد، وسيرى المشكلة إذا تمكن من الرؤية؟

أو ألا ينبغي لي أن أقول: لا يرى الشخص الذي يعيش بشكل صحيح المشكلةَ بوصفها كَرْبًا، وعليه، لا يراها مشكلة في النهاية، وإنما هي بهجة، كأنها هالة مُشْرِقة حول حياته، وليست خلفية مظلمة لها[؟]

147. تَسْقُطُ الأفكار، أحيانًا، من الشجرة قبل أن تنضج.

من المهم بالنسبة إليّ في الفلسفة أن أستمر في تغيير موقفي، وألا أقف طويلًا على ساق واحدة، كي لا أصاب بالجمود، مثل من يتسلق مرتَفَعًا شاقًّا، ويمشي أحيانًا للخلف ليستعيد نشاطه ويمدد عضلاته المختلفة.

أُصِبْتُ بقشعريرة بسيطة، ولم أستَطِعِ التفكير. الطقس بائس.

148. ليستِ المسيحيةُ عقيدة (Lehre)، أقصد أنها ليست نظرية عما حدث

وسيحدث للروح البشرية، بل هي وَصْفٌ لما يحدث بالفعل في حياة الإنسان، لأن «الوعي بالخطيئة» حدث فعلي، وكذلك اليأس، وأيضًا الخلاص من خلال الإيمان. أولئك الذين يتحدثون عن ذلك (مثل بونيان Bunyan)[1] يصفون ببساطة ما حدث لهم، بصرف النظر عن أيّ بريق قد يرغب أحدهم في إضفائه على الأمر!

149. عندما أتخيل مقطوعة موسيقية، وهو أمر أفعله كل يوم غالبًا، أجد نفسي ـ دائمًا، كما أظن ـ أحرك أسناني العلوية والسفلية على نَحْوٍ إيقاعي. لقد لاحظتُ ذلك من قبل، لكنه يحدث عادةً دون وعي. علاوة على ذلك، يبدو كأن النغمات في خيالي تُنْتَج من خلال هذه الحركة. أعتقد أن هذه الطريقة في سماع الموسيقى في الخيال قد تكون شائعة جدًّا. يمكنني أيضًا بالطبع تخيل الموسيقى من دون تحريك أسناني، ولكنّ النغمات تكون حينئذٍ أكثر ضبابية، وأقل وضوحًا وتحديدًا.

150. ثمة، في التفكير، وقت للزراعة ووقت للحصاد.

أشعر بالرضا عندما أكتب كثيرًا كل يوم. هذا أمر طفولي، لكن هذا هو الحال.

151. إذا وُضعت بعضُ القضايا التصويرية (bildhafte Sätze)، على سبيل المثال، للبشر كدوغما تحكم التفكير، أي بطريقة لا تُحدَّد بها

(1) يقصد جون بونيان (1628-1688)، الواعظ البيوريتانّي والكاتب الإنجليزي المعروف، أشهر كتبه هو *The Pilgrim's Progress (From this World to that which is to come)*، وهو مترجم إلى العربية بعنوانَيْن: رحلة الحاج وترجمة أخرى قديمة بعنوان سياحة المسيحيّ (بيروت: المطبعة الأميركانية، 1921) تكتب بونيان كذا: يوحَنَّا بُنْيَان، وفتغنشتاين يقول إنهم «يصفون ببساطة ما حدث لهم» لأن بونيان كان مسجونًا عند تأليفه الكتاب فأَوْدَعَ فيه ما حصل له وكيف نجا بوسيلة هي الأحلام. [المراجِع]

الآراء، بل يُسيطر فيها تمامًا على التعبير عن الآراء، فسيكون لهذا تأثير غريب جدًّا. سيعيش الناس تحت طغيان مُطلق وصريح، ومع ذلك لن يكونوا قادرين على القول بأنهم ليسوا أحرارًا. أعتقد أن الكنيسة الكاثوليكية تفعل شيئًا من هذا القبيل، لأنه يُعبَّر عن العقيدة في شكل تأكيد وهي راسخة، وفي الوقت نفسه يمكن جعل أي رأي عملي يتفق معها، ومن المُسَلَّم به أن هذا أسهل في بعض الحالات، وأصعب في حالات أخرى. إنها ليست جِدَارًا يضع حدودًا للاعتقاد، ولكنها أشبه بمكبح يخدم نفس الغرض عمليًّا، كما لو أن شخصًا رَبَط قدمك بشيءٍ ثقيل للحَدِّ من حريتك في الحركة. هكذا تصبح الدوغما غير قابلة للدحض وخارج نطاق الهجوم.

152. إذا كُنْتُ أفكر لنفسي فقط من دون أن أرغب في تأليف كتاب، فإنني أتنقل بين الموضوعات على نحو غير منظم، هذه هي الطريقة الطبيعية الوحيدة للتفكير بالنسبة إليّ. إن إجبار أفكاري على الالتزام بتَسَلْسُلٍ مُنظَّم يُعدّ عذابًا. أيجب أن أحاول فعل ذلك الآن؟

أُهدر جهدًا كبيرًا في وضع ترتيب لأفكاري التي قد لا يكون لها أي قيمة على الإطلاق.

153. قالَ لي الناسُ أحيانًا إنهم لا يستطيعون إصدار أي حكم على أمر ما لأنهم لم يتعلموا الفلسفة قطّ. هذا لَغْوٌ مُثير للاستياء، إذ يُفترض أن الفلسفة نوع ما من العلوم، ويتحدث الناس عنها كما قد يتحدثون عن الطب. ـ ما يمكن قوله، مع ذلك، هو أن الأشخاص الذين لم يُجروا بحثًا من النوع الفلسفي، مثل معظم علماء الرياضيات على سبيل المثال، ليسوا مُجهَّزين بالأدوات البصرية الصحيحة لهذا النوع من

البحث أو التدقيق. يشبه الأمر، تقريبًا، الشخصَ غير المعتاد البحثَ في الغابة عن التوت، إذ لن يجد أي شيء، لأن عينه لم تُدَرَّب على إيجاد مثل هذه الأشياء ولا يعرف أين يجب على المرء أن يكون مُتيَقِّظًا. وبالمثل، فإنه بينما يمرُّ الشخص غير المُتمرِّس في الفلسفة بجانب جميع الأماكن التي تكمن فيها الصعوبات تحت العشب، يتوقف الشخص المُتمرِّس ويشعر بوجود صعوبة هنا، حتى لو لم يَرَها بعد. ـ ولا عَجَب، إنْ عَرَفَ المرءُ الوقتَ الذي يحتاج إليه المُحقِّق المُتمرِّس المدرك لوجود صعوبة، أن يبحث من أجل العثور عليها.

يصعب العثور على الشيء إنْ كان مخفِيًّا بشكلٍ جيد.

154. يمكن القول إن التشبيهات (Gleichnissen) الدينية تتحرك على حافَةِ الهاوية. تشبيهات بونيان على سبيل المثال. ماذا لو أضفنا ببساطة: «وكل هذه الفخاخ والمستنقعات والمنعطفات الخاطئة وضعها رب الطريق، والوحوش واللصوص والعصابات هو من خلقها؟». ليس هذا هو معنى التشبيه بلا شك! لكن هذه التكملة واضحة جدًّا! بالنسبة إلى الكثيرين، وبالنسبة إليّ، فإنها تُجرِّد التشبيه من قوته.

ولكن بشكل أخَصّ إذا كان ذلك التشبيه ـ إذا جاز التعبير ـ مكبوتًا. سيكون الأمر مُختلفًا لو قيل علنًا في كل منعطف: «أنا أستخدم هذا كتشبيه، لكن انظر: إنه لا يتناسب هنا». لن تشعر حينها أنك تتعرض للخداع، وأن شخصًا ما يُحاول إقناعك بالحيلة. يمكنك أن تقول لشخص ما على سبيل المثال: «احْمَدِ الله على الخير الذي تتلقاه ولكن لا تَشْكُ من الشر، كما ستفعل بالطبع إذا كان إنسان يفعل لك الخير والشر بصورة متعاقبة». ترتدي قواعد الحياة الصور. ولا يمكن

هذه الصور أنْ تُستخدم إلا لوصف ما من المفترض أن نفعله، وليس لتسويغه، إذ حتى تكون تسويغًا يجب أن تكون جيدة في جوانب أخرى أيضًا. يمكنني أن أقول: «اشْكُر هذه النحلات على عسلها كما لو أن أناسًا طيبين قد أعدّوه لك». هذا مفهوم ويصف كيف أتمنى أن تتصرف. ولكن ليس: «اشكر هذه النحلات، لأنها تبدو طيبة للغاية!» ـ لأنها قد تلدغك في أي لحظة.

يقول الدين: افعل هذا! ـ فكر هكذا! لكنه لا يستطيع تسويغ ذلك، وكل ما يحتاج إليه هو أن يُحاول التسويغ ليُصبح مُنَفِّرًا، لأنه مقابل كل سبب يقدمه، نجد سببًا مُضادًّا قويًّا. من الأكثر إقناعًا أن تقول: «فكر هكذا! ـ مهما بدا الأمر غريبًا». أو: «ألن تفعل هذا؟ ـ مع أنه بغيض بالنسبة إليك».

155. اصطفاء النعمة[1] (Gnadenwahl): لا يجوز الكتابة هكذا إلا في حالة المعاناة الشديدة ـ وحينها يعني ذلك شيئًا مُختلفًا تمامًا. ولكن لهذا السبب لا يجوز لأي شخص أن يستشهد بذلك كحقيقة، إلا إذا قالها هو نفسه في حالة عذاب. ـ إنها ببساطة ليست نظرية. ـ أو كما قد يقول المرء أيضًا: إذا كانت هذه حقيقة، فهي ليست الحقيقة التي يبدو أن هذه الكلمات تُعبِّر عنها للوهلة الأولى. إنها ليست نظرية بقدر ما هي تنهيدة أو صرخة.

156. خلال محادثاتنا، كان [برتراند] رسل غالبًا ما يَصِيح: «جحيمُ

(1) استفدتُ في ترجمة هذا المصطلح من ترجمة الدكتور إبراهيم أبو هشهش للمصطلح ذاته في ترجمته لكتاب **فلسفة التنوير** لإرنست كاسيرر (الدوحة: المركز العربي، 2018). (المترجم)

المنطق!» ـ وهذا يُعَبّر تمامًا عما كنا نختبره في أثناء التفكير في مشكلات المنطق، أي صعوبتها الهائلة. صعوبتها ـ نسيجها الشاق *والمتزعزع*.

أعتقد أن السبب الرئيس لهذه التجربة كان حقيقةَ أن كل ظاهرة لغوية جديدة قد نفكر فيها بأثر رجعي يمكن أن تُظهر أن تفسيرنا السابق غير ناجح. هذه هي الصعوبة نفسها التي عانى منها سقراط عندما حاول إيجاد تعريف لمفهوم ما. يظهر، مرارًا وتكرارًا، تطبيقٌ للكلمة يبدو أنه لا يتوافق مع المفهوم الذي قادتنا إليه التطبيقات الأخرى. نقول: لكن ليس هذا هو الوضع! إنه كذلك! ـ وكل ما يمكننا فعله هو الاستمرار في تكرار هذه المتناقضات.

157. يبدو أن النبع الذي يتدفق بهدوء وصفاء في الأناجيل يصير مضطربًا في رسائل بولس. أو هكذا يبدو لي. ربما يكون عدم نقائي هو السبب الذي يجعلها عكرة، فلماذا لا يكون عدم نقائي هذا قادرًا على تلويث ما هو صافٍ؟ لكن يبدو الأمر بالنسبة إليّ كأنني رأيتُ عاطفة إنسانية هنا، مثل الكبرياء أو الغضب، لا تنسجم مع تواضع الأناجيل. يبدو كما لو أنه يُصِرّ حقًّا هنا على شخصه، ويفعل ذلك بوصفه فعلًا دينيًّا، وهو أمر غريب بالنسبة إلى الإنجيل. أريد أن أسأل ـ وأتمنى ألا يكون هذا تجديفًا ـ: «ما الذي كان المسيح سيقوله ربما لبولس؟».

لكن الرد العادل على ذلك سيكون: ما شأنك بذلك؟ اهتم بجعل نفسك أكثر استقامة! في حالتك الحالية، أنت غير قادر تمامًا على فهم الحقيقة التي قد تكون حاضرة في هذه الحالة.

إن كلّ شيء في الأناجيل ـ كما يبدو لي ـ أقل تكلُّفًا، وأكثر تواضعًا

وبساطة. بينما تجد هناك أكواخًا، تجد عند بولس كنيسة. جميع الناس هناك متساوون والله نفسه إنسان، أما عند بولس يوجد بالفعل ما يشبه التسلسل الهرمي: ميزات ومراتب رسمية. ـ هذا، كما يُقال، ما يُمليه عَلَيَّ حَدْسي (Geruchsinn).[1]

158. لِنكُنْ بَشَرًا.ـ

159. أخرجتُ للتو بعض حبات التفاح من كيسٍ ورقيّ كانت فيه لفترة طويلة. اضْطُررت إلى قطع نصف الكثير منها والتخلص منه. بعد ذلك، بينما كنت أنسخ جملة لي، كان نصفها الثاني سيئًا، ورأيتها على الفور كتفاحة نصفها فاسد. هكذا يكون الأمر دائمًا معي. كل ما يصادفني يصبح بالنسبة إليّ صورة لما أفكر فيه. (أهناك شيء أنثوي في طريقة التفكير هذه؟).

160. في أثناء قيامي بهذا العمل، أشعر بنفس الحالة التي يشعر بها الكثير من الناس الذين يحاولون تذكر اسم ما لكن من دون تحقيق نتيجة. نقول في مثل هذه الحالة: «فَكِّر في شيء آخر، وسيخطر لك الاسم» ـوبالمثل كان عليّ باستمرار أن أفكر في شيء آخر حتى يتبادر إلى ذهني ما كنتُ أبحث عنه منذ وقت طويل.

161. أصْلُ اللعبة اللغوية وشكلها البدائي هو رد الفعل، ومن هذا الأساس وحده يمكن أن تنمو الأشكالُ الأعقد.

أودّ أن أقول إنّ اللغة هي شكل من أشكال التحسّن (Verfeinerung)، «في البدء كان الفعل».[2]

(1) «حاسَّة شمّي» حرفيًّا. [المراجِع]

(2) Goethe, *Faust*, Part I.

162. يكتب كيركغور (Kierkegaard): إذا كانت المسيحية سهلة ومريحة للغاية، فلماذا حرّك اللّه السماء والأرض في كتابه المقدس، وهدد بعقوبات أبدية؟ سؤال: لكن لماذا هذا الكتاب المقدس غير واضح إذن؟ إذا أردنا تحذير شخص ما من خطر شديد، هل نفعل ذلك بأن نقدّم له لُغْزًا ليحله، وقد يكون حل هذا اللغز هو التحذير؟ لكن، من يقول إن الكتاب المقدس غير واضح حقًّا؟ أليس من الممكن أن يكون من الضروري في هذه الحالة أن يُقدَّم اللغز؟ في حين سيؤدي التحذير الأكثر مباشرةً، من جهة أخرى، حتمًا إلى نتيجة خاطئة؟ كلَّفَ اللهُ أربعة أفراد[1] برواية حياة الإله المتجسد، كلٌّ منهم يقدّمها بطريقة مختلفة، وأحيانًا متناقضة. ولكن ألا يمكننا القول: من المهم أن تكون هذه الرواية ذات مصداقية تاريخية متوسطة فحسب، وذلك لكي لا يُنظر إليها على أنها العنصر الجوهري أو الحاسم؟ بحيث لا يُصدَّق *النص الحرفي* أكثر مما ينبغي، ويُعطى *الروحُ* مكانته. بمعنًى آخر: ما يُفترض أن تراه لا يمكن إيصاله حتى من خلال أفضل المؤرخين وأدقّهم، لذلك فإن رواية متوسطة تكفي، بل يُفضَّل أن تكون كذلك، لأن ذلك أيضًا يمكن أن يخبرك بما يُفترض أن يُقال لك. (على غرار أن يكون المسرح البسيط أحيانًا أفضل من المسرح المعقد للغاية، وأن تكون الأشجار المرسومة أفضل من الأشجار الحقيقية التي تصرف الانتباه عما هو مهم).

تضَع الروحُ ما هو جوهري، جوهري لحياتك، في هذه الكلمات. النقطة هي أنك من **المفترض** أن ترى بوضوح فقط ما يُظهره حتى هذا

---

(1) يقصد متى ومرقس ولوقا ويوحنا. [المراجِع]

التمثيل بوضوح. (لست متأكدًا إلى أي مدًى يتوافق هذا كله مع روح كيركغور).

163. يجب في الدين أن يكون هناك لكل مستوًى من التدين شكل تعبير لا معنى له بالنسبة إلى مستوًى أدنى من التدين. بالنسبة إلى أولئك الذين ما زالوا في المستوى الأدنى، فإن هذه العقيدة، التي تحمل معنًى بالنسبة إلى المستوى الأعلى، تُعَدّ باطلة وعديمة القيمة، إذ لا يمكن إلا أنِ تُفهم بشكلٍ خاطئ، ولذلك لا تكون هذه الكلمات صالحة لهذا الشخص.

على سبيل المثال، عقيدة بولس حول اصطفاء النعمة، بالنسبة إليّ، في مستواي الحالي، غير دينية وهي عبارة عن لغو مزعج، هي لهذا ليست موجَّهة إليّ، لأنني لا أستطيع إلا أن أطبق الصورة المقدمة لي بطريقة سيئة. وإذا كانت هذه الصورة مقدسة وجيدة، فإنها كذلك بالنسبة إلى مستوًى مختلف تمامًا، حيث يجب أن تُطبق في الحياة بطريقة مختلفة تمامًا عن إمكانية تطبيقي لها.

164. لا تستند المسيحية إلى حقيقة تاريخية، بل تقدم لنا رواية Nachricht (تاريخية) وتقول: الآن آمن! ولكنها [لا تقول]: آمِنْ بهذه الرواية عبر اعتقادٍ مناسب لتقرير تاريخي، بل: آمِنْ في السراء والضراء، وهو ما لا يمكنك تحقيقه إلا بوصفه نتيجة حياة. *لديك هنا رواية!*ـ*لا تُعَامِلها كما تعامل رواية تاريخية أخرى!* امنحها مكانًا *مختلفًا تمامًا* في حياتك.ـ لا يوجد *تناقض* في ذلك!

لو أدركتُ مدى حقارتي وضحالتي، لأصبحتُ أكثر تواضعًا.

165. لا يمكن *لأي شخص أن يقول عن نفسه بصدق إنه نجس*. لأنه حتى

لو قلتُ هذا، وكان صحيحًا بمعنًى ما، فإن هذه ليست الحقيقة التي يمكن أن تخترقني، وإلا لكان عليّ أن أفقد عقلي، أو أغيّر نفسي.

شربتُ القهوة برفقة آنا ربيني.(1) لم تكن كما كانت من قبل، لكنها لم تكن سيئة أيضًا.

166. معَ غرابة الأمر: قد تكون الروايات التاريخية للأناجيل، من الناحية التاريخية، قابلة للإثبات بأنها غير صحيحة، ومع ذلك فإن الإيمان لن يفقد شيئًا جراء ذلك. ولكن لا يحدث ذلك لأن الأمر يتعلق بـ«حقائق عقلانية كونية»! بل لأن الإثبات التاريخي (لعبة الإثبات التاريخي) غير متصل بالإيمان. يتلقَّف هذه الرواية (الأناجيل) الإنسانُ بإيمان (أي بمَحَبَّة): ذلك هو اليقين في هذا التصديق (Für-wahr-haltens)، وليس أي شيء آخر.

علاقة المؤمن بهذه الروايات (Nachrichten) ليست علاقة بحقيقة تاريخية (إمكانية وقوعها) وليست كذلك علاقة بعقيدة مكَوَّنة من «حقائق عقلانية» (Vernunftwahrheiten). ثمة شيء من هذا القبيل.ـ (تختلف مواقفنا تمامًا تُجاه الأنواع المختلفة مما نسميه خيالًا Dichtung!).(2)

167. أقرأ: «ولَيْسَ أَحَدٌ يَقْدِرُ أنْ يَقُولَ: «يَسُوعُ رَبٌّ» إلَّا بِالرُّوحِ الْقُدُسِ».(3)

---

(1) آنا ربيني (Anna Rebni): مُعلّمة من سكولدن، النرويج، حيث كان لدى فتغنشتاين كوخ.

(2) هذه كلمة قد تعني في الألمانية «شِعْرًا» أو «قصيدةً» أو «خَيَالاً» (بمعنى *fiction*) أو «أدبًا» حسب السياق. [المراجِع]

(3) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس 12: 3. [المراجِع]

وهذا صحيح: لا أستطيع وصفه بالربّ لأن هذا لا يعني لي شيئًا على الإطلاق. يمكنني وصفه بـ«المثل الأعلى»، أو حتى «الإله»، أو بالأحرى: أستطيع أن أفهم عندما يُطلق عليه هذا الوصف، لكنني لا أستطيع أن أنطق بكلمة «رب» (Herr /Lord) على نحوٍ ذي معنًى، لأنني لا أومِنُ بأنه سيأتي ليحاكمني، لأن هذا لا يعني لي شيئًا. ولن يعني لي شيئًا إلا إذا كُنتُ أعيش حياة مختلفة تمامًا.

ما الذي يدفعني أنا أيضًا إلى الإيمان بقيامة المسيح؟ إنني، إذا جاز التعبير، أتلاعب بالفكرة. إنْ لم يقم من بين الأموات، فإنه يكون قد تحلّل في القبر كأي إنسان آخر. *لقد مات وتحلّل*. وفي هذه الحالة، يصبح مجرد معلم، مثل أي معلم آخر، ولا يستطيع أن يساعدنا بعد الآن، فنصبح أيتامًا ووحيدين مرة أخرى. وعلينا أن نكتفي بالحكمة والتأمل. كأننا في جحيم لا نستطيع فيه سوى الحلم، ونُحرم فيه من السماء، ونجد أنفسنا تحت سقف مغلق. ولكن من أجل خلاصي حقًا، فأنا بحاجة إلى يقين ـ وليس إلى حكمة، أو أحلام، أو تأملات، وهذا اليقين هو الإيمان، والإيمان هو الإيمان بما يحتاج إليه قلبي وروحي، وليس عقلي المتأمل، فروحي ـ بمشاعرها، وإنسانيتها ـ هي التي يجب أن تُخَلَّص، وليس عقلي المجرد. ربما يمكن أن يقال: فقط الحب يستطيع أن يؤمن بالقيامة. أو: الحب هو ما يؤمن بالقيامة. قد يُقال: الحب المُخلِّص يؤمن حتى بالقيامة، ويتمسك حتى بالقيامة. إن ما يحارب الشك هو الخلاص، كأن التمسك به هو التمسك بهذا الإيمان. وهذا يعني: كن أوَّلًا مخلَّصًا، وتمسك بخلاصك (تمسك بخلاصك جيدًا) ـ ثم سترى أن ما تتمسك به هو هذا الإيمان. وهذا

لا يمكن أن يحدث إلا إذا توقَّفْتَ عن الاعتماد على هذه الأرض وعلّقت نفسك بالسماء. سيكون عندها كلُّ شيء مختلفًا، وليس ثمة «عجب» إذا استَطَعْتَ حينها أن تفعل ما لا تستطيع فعله الآن. (صحيحٌ أن الشخص المعلّق يبدو كمن يقف، لكن التفاعل بين القوى داخله يختلف تمامًا، وبالتالي يمكنه أن يفعل أشياءَ مختلفةً تمامًا عما يستطيع من يقف على الأرض فعله).

168. لا يمكنك أن تكتب عن نفسك بصدقٍ يفوق حقيقتَكَ. هذا هو الفرق بين الكتابة عن نفسك والكتابة عن أشياء خارجية. عندما تكتب عن نفسك، فإنك تفعل ذلك من مستواك الحقيقي. لا تقف هنا على ركائزَ أو على سلّم، بل تقف على قدميك العاريتين.

يا لها من نعمة عظيمة أن أتمكن من العمل اليوم، لكنني سريع النسيان لِنعمي كلّها!

1938

169. فكرة فرويد: في الجنون، لا يُدمَّر القفل، بل يُغيَّر، فالمفتاح القديم ما عادَ قادرًا على فتحه، لكن المفتاح المكوَّن على نحو مختلف قد ينجح في ذلك.

170. نجد في سمفونية بروكنر بدايتين: بداية الفكرة الأولى وبداية الفكرة الثانية. لا تشترك الفكرتان في قرابة الدم، بل في علاقة تشبه العلاقة بين الزوج والزوجة.

171. سمفونية بروكنر التاسعة هي نوع من الاحتجاج ضد سمفونية بيتهوفن التاسعة، ولهذا السبب تصبح قابلة لأن تُحتَمَل، وهو ما لا يمكن أن

يكون إنْ كانت مجرد محاكاة. إنها بالنسبة إلى سمفونية بيتهوفن التاسعة مثل فاوست الخاصة بليناو[1] مقارنةً بفاوست غوته، أي كما هي الحال بين فاوست الكاثوليكي وفاوست التنوير، وما إلى ذلك.

172. ليس ثمة شيء أصعب من تجنب خداع المرء لنفسه.

173. لونغفيلو (Longfellow):

في أزمنة الفن القديمة،
عمل البناؤون بكل عناية
على كل جزء صغير وغير مرئي،
لأن الآلهة في كل مكان.[2]
(قد يكون هذا شعاري).

174. ظواهر شبيهة باللغة في الموسيقى أو العمارة. عدم الانتظام الكبير - في العمارة القوطية على سبيل المثال (أفكر أيضًا في أبراج كاتدرائية القديس باسيل). موسيقى باخ أكثر شبهًا باللغة من موسيقى موتسارت

---

(1) يقصد نيكلاوس ليناو Nikolaus Lenau (1802-1850): كان شاعرًا نمساويّ الأصل ذا طابَع متشائم وحياة مُعَرْقَلة من جوانب كثيرة انتهت بشلل جزئي وعَوَارض توحي بالجنون، أما قصيدته عن فاوست (التي عَنْوَنها كذا *Faust: Ein Gedicht*) فصدرت بعد وفاة غوته بنحو أربع سنين (1836، ثم راجعها في 1840). [المراجِع]

(2) In the elder days of art
Builders wrought with greatest care
Each minute and unseen part,
For the gods are everywhere.

من قصيدة بعنوان **البَنَّاؤون** *The Builders* تنتمي إلى مجموعة شعرية عنوانها **بجانب المُصْطَلَى** *By The Fireside*. [المراجِع]

وهايدن. الإلقاء المنغم (Rezitative) للكونترباص في الحركة الرابعة من سمفونية بيتهوفن التاسعة. (قارن أيضًا ملاحظة شوبنهاور حول الموسيقى العالمية الملَحَّنة لنص معين).[1]

175. الفائز في السباق، في الفلسفة، هو من يستطيع الجري بأبطأ وتيرة. أو: هو آخر من يصل إلى خط النهاية.

1940-1939

176. الخضوع للتحليل النفسي يشبه إلى حد ما الأكل من شجرة المعرفة. المعرفة التي نكتسبها تضع قُدَّامنا مشكلاتٍ أخلاقية (جديدة)، لكنها لا تسهم في حلها.

177. ما الذي ينقص موسيقى مندلسون؟ لحن «جريء»؟

178. العهد القديم مَرْئِيًّا كجسد من دون رأس، والعهد الجديد: الرأس، أما رسائل الرسل (Briefe der Apostel): التاج على الرأس.

إذا فكرت في الكتاب المقدس اليهودي، العهد القديم وحده، فإني أودّ القول: (ما زال) الرأس مفقودًا من هذا الجسد. الحل لهذه المشكلات مفقود. تحقيق هذه الآمال مفقود. ولكنني لا أفكر بالضرورة في أن التاج يجب أن يكون على الرأس.

179. الحسد أمر سطحي ـ بمعنى أن اللون المميز للحسد لا يتعمق في الجذور ـ ففي الأعماق تأخذ المشاعر لونًا مختلفًا. (لا ينفي ذلك، بطبيعة الحال، حقيقة الحسد).

(1) Schopenhauer, «The Metaphysics of Music», *The World as Will and as Idea*, Chapter 39.

180. معيارُ العبقرية هو الشخصية، حتى وإنْ كانتِ الشخصيةُ وحدها لا ترقى إلى مستوى العبقرية. ليستِ العبقريةُ «موهبة وشخصية»، بل هي الشخصية التي تتجلى في شكل موهبة خاصة. بينما يُظهر أحدهم الشجاعة بالقفز في الماء، يظهر آخر الشجاعة بتأليف سمفونية (هذا مثال ضعيف).

181. لا يوجد نُورٌ في العبقري أكثر مما هو موجود في أي إنسان صادق آخر ـ لكن العبقري يركّز هذا النور في نقطة مُتَّقِدة باستعمال نوع معين من العدسات.

182. لماذا تتحركُ الروح بفعل أفكار تافهة، على الرغم من تفاهتها في نهاية المطاف؟ حسنًا، تتحرك الروح بفعل هذه الأفكار.

(كيف تُحَرِّكُ الريح شجرة، وهي، في النهاية، مجرد ريح؟ حسنًا، الريح *تُحَرِّكها*، ولا تَنْسَ هذا).

183. لا يمكن المرء أن ينطق بالحقيقة إذا لم يكن قد تغلب على نفسه بعد. لا يمكنه أن ينطق بها ـ ولكن ليس لأنه غير ذكيّ كفايةً.

لا يمكن الحقيقة أن تُقال إلا من قبل شخص يعيش فيها بالفعل، ولا يمكن أن تُقال من شخص ما زال يعيش في الكذب ولا يفعل أكثر من أن يسعى نحو الحقيقة من داخل الكذب.

184. العيش على أمجاد الماضي[1] خطير كالراحة في أثناء المشي على الثلج: تغفو، ثم تموت في أثناء نومك.

(1) يقول التعبير الحرفي لفتغنشتاين كذا: الاستراحة على أوراق الغَار *Aufseinen Lorbeeren auszuruhen*. [المراجِع]

185. يكشف البُطْلَان الهائل للرغبات عن نفسه، على سبيل المثال، في رغبتي بملء دفتر جميل بالكتابة بأسرع ما يمكن. لا أحصل على شيء من هذا، فليس الأمر أنني أرغب في ذلك لأنه، على سبيل المثال، سيكون دليلًا على إنتاجيتي، بل هو ببساطة شوق إلى التخلص من شيء مألوف بأسرع ما يمكن، مع أنني بالطبع بمجرد أن أتخلص منه سأبدأ من جديد، وستعاد الدورة كلّها.

186. يمكن القول إن شوبنهاور يملك عقلًا فظًّا للغاية. أي إنه يتمتَّع بدرجة من اللباقة، لكنها عند مستوى معين تتوقف فجأة، ويصبح فظًّا كأكثر العقول فظاظة. في اللحظة التي يبدأ فيها العمقُ الحقيقي، تنتهي حدودُ عمقِه.

يمكن القول عن شوبنهاور: إنه لا يراجع نفسه أبدًا.

187. أعيش الحياة كما لو كنتُ فارسًا غير ماهر يمتطي حصانه. أنا مَدِين فقط لطباع الحصان الحسنة التي منعتني من السقوط أرضًا حتى الآن.

«الانطباع (الذي يُحْدِثه هذا اللحن) غير قابل للوصف تمامًا». ـ هذا يعني: الوصف ليس له أي جدوى (بالنسبة إلى غايتي)، عليك أن تسمع اللحن.

188. إذا كان الفن يعمل من أجل «إثارة المشاعر»، فهل يكون إدراكه، ربما، بالحواس من بين هذه المشاعر؟

189. تنتمي أصالتي (إذا كان هذا هو التعبير المناسب)، كما أعتقد، إلى التربة، وليس إلى البَذْرة (ربما لا أملك بذرة خاصة بي). ازْرَعْ بذرةً في تربتي، وستنمو بشكل مختلف عن نموها في أي تربة أخرى.

أعتقد أن أصالة فرويد كانت أيضًا من هذا النوع. لطالما اعتقدتُ ـ دون معرفة السبب ـ أن البَذْرة الأصلية للتحليل النفسي تعود إلى بروير، وليس إلى فرويد. بالطبع، لا يمكن أن تكون بذرة بروير إلا صغيرة للغاية. (*الشجاعة* أصيلة دائمًا).

190. يعتقد الناس في الوقت الحاضر أن العلماء موجودون لتعليمهم، أما الشعراء والموسيقيون وغيرهم فموجودون للترفيه عنهم. أما فكرة أن الفئة الأخيرة لديها شيءٌ تُعَلِّمهم إياه فلا تخطر لهم أبدًا على بال.

191. العزف على البيانو، رقصة أصابع الإنسان.

192. يمكن القول إن شكسبير يعرض رقصة العواطف البشرية، ولهذا السبب عليه أن يكون موضوعيًّا، لأنه إذا لم يكن كذلك، فلن يعرض رقصة العواطف البشرية، بل ربما يتحدث عنها. لكنه يعرضها لنا في صورة رقصة، وليس بأسلوب طبيعي. (لقد حصلت على هذه الفكرة من بول إنجلمان).[1]

تترك مقارنات العهد الجديد مساحة لعمق التفسير كما تريد. إنها بلا قاع.

193. حتى في أعظم الأعمال الفنية يوجد ما يمكن وصفه بـ«الأسلوب»، وربما أيضًا بـ«التَّكَلُّفية (Manier)». غير أن أسلوب هذه الأعمال

(1) يعني Paul Engelmann (1891-1965)، وهذا كان سكرتيَر كارل كراوس الذي مَرَّ ذكره، وتَلميذ المعماري أدولف لوس الذي وَرَد أيضًا في الشذرة 99، إلى جانب صداقته مع فتغنشتاين ومشاركته في بناء منزل الأخير المعروف في ڤيينا (Haus Wittgenstein)، أما بول نفسه فقد كان معماريًّا. [المراجِع]

لا يرقى حتى إلى مستوى أسلوب العبارات الأولى التي ينطقها الطفل.[1]

194. المخادع في الرؤية السببية هو أنها تدفع المرء إلى القول: «بالطبع، هذا ما يجب أن يحدث»، في حين أنه يجب أن يُقال: ربما حدث الأمر على هذا النحو، وقد يحدث بطرائق أخرى كثيرة.

195. إذا استعملنا النهج الإثنولوجي، هل يعني ذلك أننا نقول إن الفلسفة هي الإثنولوجيا؟ كلا، يعني هذا فقط أننا نتخذ موقعًا بعيدًا للغاية، من الخارج، لنرى الأشياء بشكل أكثر موضوعية.

196. ما أعارضه هو فكرة الدقة المثالية التي يُفترض أنها تُمنح لنا قبليًّا. تختلف مُثُل الدقة (Ideale der Exaktheit) باختلاف الأزمنة، وليس لأي منها تَفَوُّق مطلق.

197. من أهم المناهج الخاصة بي تخيُّل تطور تاريخي لأفكارنا مختلف عن التطور الذي حدث فعليًّا. عند القيام بذلك، تُظهر لنا المشكلة جانبًا جديدًا تمامًا.

198. غالبًا ما يكون قول الحقيقة أكثر إزعاجًا بقليل فقط من الكذب، بقدر ما يكون شرب القهوة المُرّة أصعب من شرب القهوة الحلوة. ومع ذلك، ما يزال لدي ميل قوي إلى الكذب.

199. يكمن داخل كل فن عظيم حيوان بري جامح: مُرَوَّض.

---

(1) لا تُقدّم المخطوطة أي إشارة إلى مرجع ما هنا. وقد اقترح راش ريز، على نحو معقول، أن فتغنشتاين كان يفكّر في فناني النزعة التكلفية ـ أو الأسلوبية (Mannerism)، فالطابع القائم على المحاكاة في هذا الفن ينسجم مع المقارنة بمحاولة الطفل الأولى في الكلام.

ليس الأمر كذلك، على سبيل المثال، مع مندلسون. كل فن عظيم يستند إلى الدوافع البشرية البدائية كأساس له. ليست هذه الدوافع هي اللحن (كما هو الحال في أعمال فاغنر، على سبيل المثال)، لكنها ما يمنح اللحن عمقه وقوته.

يمكن المرء بهذا المعنى أن يصف مندلسون بأنه فنان «مقلِّد» (reproduktiven).

وبالمعنى نفسه: منزلي الذي بنيته لغريتل[1] هو نتاج أذن حساسة للغاية، وأسلوب مهذب، وتعبير عن فهم عميق (للثقافة، وما إلى ذلك)، ولكن ما ينقصه هو الحياة البدائية، الحياة البرية التي تسعى جاهدة للانطلاق في العراء. وهكذا يمكننا القول إن الصحة مَفْقودة (كيركغور). (نبتة في دَفِيئة).

200. المعلم الذي يحقق نتائج جيدة أو حتى مذهلة في أثناء تدريسه لا يُعتبر معلِّمًا جيدًا بناءً على ذلك فقط، لأنه قد يرفع طلابه إلى مستوًى غير طبيعي لهم في ظل تأثيره المباشر، من دون أن يُنمّي قدراتهم الخاصة للعمل في ذلك المستوى، مما يؤدي إلى تراجعهم سريعًا بمجرد أن يترك المعلم الصف. ربما تكون هذه حالتي، إذ فكرت في هذا. (عندما كان مالر يقود الأوركسترا، كانت عروضه الخاصة رائعة، ولكن الأوركسترا كانت تنهار فورًا إذا لم يُشْرِف عليها بنفسه).

201. «هدف الموسيقى: إيصال المشاعر».

(1) شقيقة فتغنشتاين، مارغريت شتونبورو Margarete Stonborough، التي بنى لها المنزل في شارع Kundmanngasse 19، ڤيينا.

أمر مرتبط بهذا: يمكننا أن نقول بحق «لديه الآن نفس الوجه الذي كان من قبل»، على الرغم من أن القياسات قد أعطت نتائج مختلفة في الحالتين.

كيف تُستعمل عبارة «تعبير الوجه نفسه»؟ كيف نعرف أن شخصًا ما يستعمل هذه الكلمات بشكل صحيح؟ ولكن كيف أعرف أنني أستعملها بشكل صحيح؟

202. يمكن للمرء القول: «العبقرية هي *الموهبة مُمَارَسَةً بشجاعة* (Mut im Talent)».

203. اعمل على أن تكون محبوبًا، لا أن تكون مَحَط الإعجاب.

204. ليس الخوف، بل التغلب على الخوف هو ما يستحق الإعجاب ويجعل الحياة تستحق أن تُعاش. الشجاعة، وليس الذكاء، ولا حتى الإلهام، هي حبة الخردل التي تنمو لتصبح شجرة عظيمة. ثمة صلة بالحياة والموت بقدر ما توجد الشجاعة (كنت أفكر في موسيقى الأرغن الخاصة بلابور ومندلسون). لكنك لا تَكْتَسب الشجاعةَ عبر تَعَرُّف افتقار شخصٍ آخر إليها.

205. يجب أحيانًا إزالة تعبير من اللغة من أجل إرساله للتنظيف، وبعد ذلك يمكن إعادته إلى التداول.

206. ما أصعب أن أرى ما هو موجود أمام عيني مباشرة!

207. لا يمكنك التردد في التخلي عن كذبك والاستمرار في قول الحقيقة.

208. الكتابة بالأسلوب الصحيح تعني وضع العربة بدقة على القضبان.

209. إذا كانت هذه الصخرة عالقة ولا تتحرك الآن، عليك أولًا تحريك الصخور الأخرى المحيطة بها.–

سنعمل فقط على وضعك في المسار الصحيح إذا كانت عربتك تقف على القضبان بشكل مائل، أما القيادة فسنتركها لك لتقوم بها بنفسك.

210. إزالة الملاط أسهل بكثير من تحريك الحجر. حسنًا، عليك أن تفعل الشيء الأول قبل أن تتمكن من فعل الشيء الثاني.

211. (يشبه أسلوبي التلحين الموسيقي السيئ).

212. لا تعتذر عن شيء، ولا تحجب أي شيء. انظر وقل كيف هي الأمور بالفعل ـ ولكن يجب أن ترى شيئًا يسلط ضوءًا جديدًا على الوقائع.

1941

213. قد تكون أعظم حماقاتنا حكيمة للغاية.

214. من المدهش كيف يمكن لدُرجٍ جديد أن يكون مفيدًا إذا وُضع بشكل مناسب في خزانة الملفات الخاصة بنا.

215. يجب عليك أن تقول شيئًا جديدًا، وأن يكون مع هذا شيئًا قديمًا (.N)

يجب عليك بالفعل أن تتحدث عما هو قديم ـ لكنه ينبغي في الوقت نفسه أن يكون شيئًا جديدًا!

يجب أن تتوافق «التفسيرات» المختلفة مع التطبيقات المختلفة.

يجب على الشاعر أيضًا أن يسأل نفسه دائمًا: «أصحيحٌ ما أكتبه حقًّا؟»، وهذا لا يعني بالضرورة: «أهذا يحدث في الواقع؟».

(...)

صحيح أنه يجب عليك جمع المواد القديمة، ولكن من أجل بناء شيء ما.ـ (.W)[1]

216. مع تقدُّمنا في السن، تنزلق المشكلات من بين أصابعنا مرة أخرى، كما هو الحال في شبابنا. ليس الأمر فقط أننا لا نستطيع حلّها، بل أننا لا نتمكن حتى من الإمساك بها.

217. ما أغربَ الموقف الذي يتخذه العلماء: «لا نعرف ذلك بعد، ولكن يمكن معرفته، إنها مسألة وقت فقط حتى نعرفه»! كما لو أن ذلك بديهي. ـ

218. يمكنني تخيل شخص يعتقد بوجود انسجام بين الاسمين «فورتنم Fortnum» و«ماسون Mason».[2]

219. لا تطلب أكثر من اللازم، ولا تَخَفْ من ألا يكون لطلبك العادل أي اعتبار.

220. الأشخاص الذين يسألون «لماذا» باستمرار يشبهون السياح الذين يقفون قُبالة مبنًى، يقرؤون دليل باديكير (Baedeker)، ويُحرمون من رؤية المبنى بسبب انشغالهم بقراءة تاريخ بنائه وما إلى ذلك.

221. قد يمثل الطباق (Kontrapunkt) مشكلة بالغة الصعوبة للملحّن، وهي: بالنظر إلى ميولي، ما الذي يجب أن تكون عليه علاقتي مع الطباق؟ قد تكون علاقته معه تقليدية، لكنه يشعر ربما أنها ليست خاصة به، وقد تكون أهمية الطباق بالنسبة إليه ليست واضحة. (كنت

---

(1) معنى الحرفَينْ (N) و (W) غير واضح.

(2) اسم متجر في لندن.

أفكر في شوبرت في هذا السياق، وخاصة في رغبته في أخذ دروس في الطباق حتى نهاية حياته. أعتقد أن هدفه لم يكن فقط تعلُّم المزيد عن الطباق، بل تحديد موقفه منه).

222. قد نصف الموتيفات الخاصة بفاغنر بالجمل النثرية الموسيقية. وكما يوجد شيء يسمى «النثر المنظوم»، يمكن لهذه الجمل الموسيقية أن تُجمع بالتأكيد في شكل لحني، لكنها لا تشكل لحنًا واحدًا.

كما أن دراما فاغنر ليست دراما، ولكنها خيوط متشابكة من المواقف المجمعة، والمنسوجة ببراعة، ولكنها ليست ملهمة مثل الجمل الموسيقية والمواقف.

223. لا تتبع مثال الآخرين، بل اتبع الطبيعة!

224. اللغة التي يستعملها الفلاسفة مشوَّهة بالفعل، كما لو أنها قد تشوهت بارتداء أحذية ضيقة جدًّا.

225. تُثير الشخصيات في الدراما تعاطفنا، فهي مثل أشخاص نعرفهم، وغالبًا ما تكون مثل أشخاص نحبهم أو نكرههم: الشخصيات في الجزء الثاني من فاوست لا تُثير تعاطفنا على الإطلاق! لا نشعر كأننا نعرفهم. تمر هذه الشخصيات قُبالتنا مثل الأفكار وليس مثل البشر.

1942

226. الرياضي (باسكال) الذي يُعجَب بجمال مُبَرهنة في نظرية الأعداد، كأنه يُعجب بجمال طبيعي، ويعبر عن روعة عظمة الخصائص التي تتمتع بها الأعداد كأنه معجب بتناسقات بلّورة من البلورات.

227. قد يُقال: ما أعظم القوانين التي وضعها الخالق في الأعداد!

228. لا يمكنك أن تصنع السحب، ولذلك فإن المستقبل الذي تحلم به لا يتحقق أبدًا.

229. قبل أن توجد الطائرة كان الناس يحلمون بالطائرات والحال التي سيكون عليها العالم بوجودها. ولكن بما أن الواقع لم يكن مشابهًا لهذا الحلم، فليس لدينا سبب للاعتقاد بأن الواقع سيتطور بالطريقة التي نحلم بها، فحلمنا مملوء بالأشياء المبهرجة مثل القبعات والأزياء الورقية.

230. لا تعدّ الكتابات العلمية الشائعة لعلمائنا تعبيرًا عن العمل الجاد بل عن الاتكال على النجاحات السابقة.

231. إذا كنتَ تمتلك بالفعل حُبَّ شخص ما، فلا توجد تضحية كبيرة جدًّا يمكن تقديمها من أجل هذا الحب، لكن أي تضحية ستبدو عظيمة جدًّا لمحاولة اكتسابه.

232. كما أن النوم قد يكون عميقًا أو سطحيًّا، كذلك الأفكار، فمنها ما ينتمي إلى أعماق الإنسان ومنها ما يبقى عائمًا على السطح.

233. لا يمكنك أن تنتزع البَذْرة من الأرض، بل يمكنك فقط أن تمنحها الدفء والرطوبة والضوء، ثم عليها أن تنمو بنفسها (ولا يجب عليك حتى أن تلمسها إلا بعناية).

234. ما يعدّ جذابًا (hübsch) لا يمكن أن يكون جميلًا (schön).ـ

235. قد يكون أحدهم مسجونًا في غرفة على الرغم من أن الباب غير مقفل ويفتح إلى الداخل، لكن لا يخطر في باله أن يسحب الباب بدلًا من دفعه.

236. ضع شخصًا في مناخ غير مناسب، ولن يعمل أي شيء كما يجب.

سيبدو معتلًّا في كل جانب. أَعِدْهُ إلى المناخ المناسب له، وسيزدهر كل شيء، وسيبدو سليمًا. لكن ماذا لو لم يكن في بيئته المناسبة؟ حسنًا، عليه أن يتأقلم مع كونه يبدو عاجزًا.

237. إذا تحول اللون الأبيض إلى اللون الأسود، يقول البعض: «في جوهره هو ذاته». في حين يؤكد آخرون أن تغيّرًا بسيطًا في درجة غَمَق اللون تعني: «تغيُّرًا شاملًا».

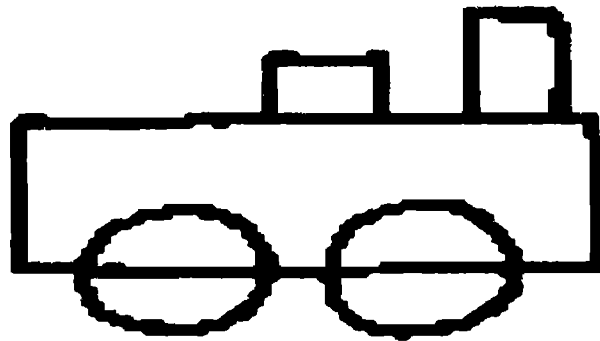
238. العمارة هي *إيماءة*. ليس كل حركة ذات غرض لجسد الإنسان تعدّ إيماءة، تمامًا كما أن ليس كل مبنًى وظيفي يعدّ عمارة.

239. نُجَابِه، في الوقت الحاضر، تيَّارًا معينًا، ولكنَّ هذا التيار سينقرض لتحل محله تيارات أخرى. عندما يحدث ذلك، لن يفهم الناس حججنا ضد هذا التيار، ولن يروا لماذا كان كل ما قلناه ضروريًّا.

240. البحث عن مغالطة في حجة مريبة ولعبة فتّش عن الكشتبان (Fingerhut-Verstecken).

1943

241. افترض أنه قبل 2000 عام اخترع شخص ما هذا الشكل:



وقال إنه في يوم ما سيكون هذا شكل أداة للتنقل.

أو ربما: صناعة شخص الآلية الكاملة للمحرك البخاري من دون أن يدرك كيفية استخدامه كمحرّك.

242. إن ما تعتبره هبة هو في الحقيقة مشكلة عليك حلها.

243. تُنسينا العبقرية موهبة الفنان.

تنسينا العبقرية المهارة.

عندما تضعف العبقرية تظهر المهارة (افتتاحية Die Meistersinger).

تجعلنا العبقرية غير قادرين على رؤية موهبة الفنان.

عندما تتلاشى العبقرية فحسب، يمكن رؤية الموهبة.

1945-1944

244. السلام في الأفكار. هذا هو الهدف الذي يتوق إليه مَنْ يتفلسف.

245. لماذا لا أطبق الكلمات بطريقة معارضة لاستعمالها الأصلي؟ ألا يفعل فرويد ذلك، على سبيل المثال، عندما يصف حتى حلم القلق بحلم تحقيق الرغبة؟ أين الاختلاف؟ يسوَّغ الاستعمال الجديد، في المنهج العلمي، من خلال نظرية. وإذا كانت هذه النظرية خاطئة، فيجب التخلي عن الاستعمال الجديد الموسَّع. أما في الفلسفة، فإن الاستعمال الموسَّع لا يستند إلى آراء صحيحة أو خاطئة بشأن العمليات الطبيعية. ليس ثمة واقعة تسوّغه أو تدعمه.

نقول: «أنت تفهم هذا التعبير، أليس كذلك؟ حسنًا، الطريقة التي تفهم من خلالها هذا التعبير دائمًا هي الطريقة التي أستخدمها أنا أيضًا». [ليس: «... بهذا المعنى...»]. كأن المعنى هالة تستمر مع الكلمة في أنواع التطبيقات كلّها.

246. ينبغي للفيلسوف أن يعالج العديد من الأمراض الفكرية الكامنة فيه قبل أن يتمكن من الوصول إلى مفاهيم الحس السليم.

247. إذا كُنا مَحُوطين بالموت في الحياة، فإن الجنون يحيط بصحة عقولنا كذلك.[1]

248. ثمة فرق بين الرغبة في التفكير وامتلاك موهبة التفكير.

249. إذا كان هناك شيء مهمّ في نظرية فرويد في تفسير الأحلام، فهو أنها تُظهر مدى تعقيد الطريقة التي يمثل بها العقل البشري الحقائق في صور.

إذ إن الطريقة التي تُمثَّل الحقائق من خلالها معقدة وغير منتظمة لدرجة أننا بالكاد يمكننا تسميتها تمثيلًا من الآن فصاعدًا.

250. سيكون من الصعب متابعة تصوّري: ذلك لأنه يقول شيئًا جديدًا ولكنّ قشور الرؤية القديمة ما تزال ملتصقة به.

251. هل هو نوع من الشَّوق المُحْبَط الذي يجعل شخصًا ما يصاب بالجنون؟ (كنت أفكر في شومان، ولكن أيضًا في نفسي).

252. الثوري هو من يستطيع أن يُحدِث ثورة في نفسه.

253. ما هو ممزق يجب أن يُترك ممَزَّقًا.

254. المعجزة، إذا جاز التعبير، هي إيماءة يقوم بها اللّٰه. ومثلما يجلس الإنسان بهدوء ثم يقوم بإيماءة مؤثرة، يترك اللّٰه العالم يسير بسلاسة ثم يصاحب كلمات قديس بحدث رمزي، إيماءة من الطبيعة. سيكون

(1) يُنظر ملاحظة المحرر حول الفقرة 302 في كتاب ملاحظات حول أسس الرياضيات *Remarks on the Foundations of Mathematics*، الطبعة الثانية.

الحال أنه عندما يتحدث قديس، تنحني الأشجار من حوله كأنها تُظهر الاحترام.—والآن، هل أومن بأن هذا يحدث؟ لا.

الطريقة الوحيدة التي يمكنني بها الإيمان بمعجزة بهذا المعنى هي أن أتأثر بحدث ما بهذه الطريقة المحددة، بحيث أقول مثلًا: «كان من المستحيل رؤية هذه الأشجار من دون أن أشعر بأنها كانت تستجيب للكلمات»، وقد أقول: «من المستحيل رؤية وجه هذا الكلب من دون أن ترى أنه يَقِظ ومهتم للغاية بما يفعله صاحبه»، ويمكنني أن أتخيل أن مجرد سماع رواية عن كلمات وحياة قديس قد يجعل شخصًا ما يصدق الروايات التي تتحدث عن انحناء الأشجار. لكنني لست منبهرًا بذلك إلى حد كبير.

255. توقعت، عند العودة إلى المنزل، وجود مفاجأة، لكن لم تكن هناك مفاجأة، ولهذا كنت، بالطبع، متفاجئًا.

256. الناس متدينون بقدر اعتقادهم بأنهم ليسوا ناقصين، بل مرضى.

أي شخص يمتلك الحد الأدنى من الطِّباع الحسنة سيرى نفسه شديد النقص، لكن الشخص المتدين يعتقد أنه شَقِيّ.

257. استمر، آمن! هذا لا يضر.

258. «الإيمان» يعني الخضوع لمرجعية ما. وبعد أن تخضع لها، لا يمكنك بعد ذلك، من دون التمرد عليها، أن تبدأ بالتشكيك فيها ثم تجدها مُقْنِعة من جديد.

259. لا يمكن أن تكون صَرْخة الضيق أعظم من صرخة إنسان واحد.

ومرة أخرى، لا يمكن أن يكون هناك ضيق أعظم من ذلك الذي يمكن أن يعاني منه شخص واحد.

وعليه، يمكن لإنسان واحد أن يكون في ضيق غير محدود، ولذلك يحتاج إلى عون غير محدود.

الدين المسيحي هو فقط لمن يحتاج إلى عون غير محدود، أي لمن يعاني من ضيق عظيم.

لا يمكن أن تكون الأرض كلّها في ضيق أعظم من ضيق روح واحد.

الإيمان المسيحي - كما أعتقد - هو الملاذ في حضور هذا الضيق العظيم.

الشخص الذي يُمنح في مثل هذا الضيق القدرة على فتح قلبه، بدلًا من الانغلاق، يَمْتَصُّ العلاجَ في قلبه.

الشخص الذي يفتح قلبه للّٰه في اعتراف نادم، يفتحه أيضًا للآخرين، وبهذا يفقد كرامته بوصفه شخصًا مميزًا ويصبح كطفل، هذا يعني أنه يصبح بلا مكانة أو كرامة، وسينعزل عن الآخرين. لا يستطيع الإنسان أن يكشف عن نفسه للآخرين إلا بدافع نوع معين من الحب، وهو ما يُقِرّ، إذا جاز التعبير، بأننا جميعًا أطفال سيئون.

قد يُقال أيضًا: تتأتّى الكراهية بين البشر من انعزالنا عن الآخرين، لأننا لا نريد أن يرى أَحَدٌ ما بداخلنا، فالمشهد ليس جميلًا هناك.

بالطبع، يجب أن تستمر في الشعور بالعار مما هو بداخلك، ولكن لا يجب أن تشعر بالعار من نفسك قُدَّام إخوانك البشر.

ليس ثمة ضيق أعظم من الضيق الذي يمكن أن يشعر به إنسان واحد. إذا شعر شخص بأنه ضائع، فهذا هو الضيق المطلق.

260. الكلماتُ أفعالٌ.[1]

261. لا يَحِقّ إلا لشخصٍ تعيسٍ للغاية أن يُشفق على شخص آخر.

262. ليس من المعقول أن تكون غاضبًا بشدة حتى على هتلر، فما بالك إن كان هذا الغضب موجهًا إلى الله؟

263. عندما يموت أحدهم، نرى حياته في ضوء تَصَالُحِيّ. تبدو حياته سلسة، وذلك من خلال الضباب. لكن حياته، بالنسبة إليه، لم تكن سَلِسة، بل كانت مضطربة وناقصة. لم يكن يوجد تصالح بالنسبة إليه، وكانت حياته مكشوفة وبائسة.

264. كأنني ضللت طريقي، وسألت أحدهم عن الطريق إلى المنزل. قال إنه سيرشدني، وسار معي في مسار سهل وجميل. انتهى هذا الطريق فجأة، ليقول لي صديقي حينها: «كل ما عليك فعله الآن هو أن تجد بقية الطريق إلى المنزل من هنا».

1946

265. كلما قلّت معرفة الشخص بنفسه وفهمه لها، قلّ شأنه، مهما كانت مواهبه عظيمة. لهذا السبب تحديدًا، لا نستطيع اعتبار علمائنا عظماء، ولا يمكن اعتبار فرويد وشبنغلر وكراوس وآينشتاين عظماء.

266. أجميع الناس عظماء؟ لا. حسنًا، إذن، عن أي أمل نتحدث بخصوص أن تكون إنسانًا عظيمًا! لماذا يجب أن تُمنح ما يَفْتقر إليه غيرك؟ ولأي غاية؟! وإذا لم تكن رغبتك في أن تكون عظيمًا هي ما يجعلك تعتقد

(1) *Philosophical Investigations*, I, §546.

بعظمتك، فلا بد من وجود ملاحظة أو تجربة ما تُظهِر لك ذلك! وما التجربة التي تملكها (باستثناء الغرور)؟ ببساطة، تجربة أنك تملك موهبة. وشعوري بالغرور بأنني إنسان استثنائي بالطبع أقْدَم بكثير من تجربتي لموهبتي المحددة.

267. شوبرت لا ديني وكئيب.

268. يمكن القول إن ألحان شوبرت مملوءة بالذروات، وهذا لا يمكن قوله عن ألحان موتسارت. ينتمي شوبرت إلى الطراز الباروكي. يمكنك الإشارة إلى أماكن معينة في لحن شوبرت والقول: انظر، هذه غاية اللحن، هنا تصل الفكرة إلى ذروتها.

يمكن التعامل مع ألحان الملحنين المختلفين من خلال تطبيق المبدأ القائل: كل نوع من الأشجار هو «شجرة» بمعنًى مختلف للكلمة. أي: لا تنخدع بقولنا إنها كلها ألحان، فهي خطوات على طريق يؤدي من شيء لا يمكن تسميته لحنًا إلى شيء آخر لا يمكن تسميته لحنًا كذلك. إذا نظرت ببساطة إلى تسلسل النغمات وتغيرات المفاتيح، فإن كل هذه التراكيب تبدو بلا شك على المستوى نفسه. ولكن إذا نظرت إلى مجال القوة الذي تقف فيه (وإلى أهميتها)، فستكون ميالًا إلى القول: هنا اللحن شيء مختلف تمامًا عن ذلك اللحن (هنا له أصل مختلف، يؤدي دورًا مختلفًا، إضافة إلى أمور أخرى).

269. تشق الفكرة طريقها نحو النور.

270. ملاحظة يوكوندوس (Jukundus) في «الضحكة المفقودة[1]

(1) Gottfried Keller: *The Lost Laugh*.

(Verlornen Lachen)» بأن دينه يتجسد في معرفته أنه إذا سارت الأمور بشكل جيد بالنسبة إليه الآن، فإن مصيره قد ينقلب إلى حال أسوأ ـ هذا في الواقع تعبير عن الدين نفسه الذي يقول: «الرب أعطى، والرب أخذ».

271. من الصعب فهمُ نفسك بشكل صحيح، لأن ما قد تفعله بدافع الكرم والخير يمكن أن يكون هو نفسه ما تفعله بدافع الجُبن أو اللامبالاة. من المؤكد أن شخصًا ما قد يتصرف بطريقة معينة بدافع الحب الحقيقي، ولكنه قد يتصرف أيضًا بدافع الخداع أو برودة القلب. وبالمثل، لا يُعدّ اللطف دائمًا دليلًا على الخير. لن تُسكت هذه الشكوك إلا إذا غَمَرْتُ نفسي في الدين، لأن الدين وحده يمكنه أن يدمر الغرور ويخترق كل زاوية وركن.

ما أريد قوله، إذن، هو: الشخص الذي، على سبيل المثال، لا يستطيع أن **يُجرّب** كلمة «pas» في عبارة «je ne sais pas» بوصفها «step»، لا يمكن تعليمه التعبير عن الصوت بمجرد أن يُخبَر «انطقها بهذا المعنى».

272. إذا كنتَ تقرأ بصوت عالٍ وتريد أن تقرأ بشكل جيد، فإنك تضيف إلى الكلمات صورًا أكثر حيوية. غالبًا ما يكون الأمر كذلك في الأقل. ولكن أحيانًا [«إلى كورنثوس من أثينا...»][1] علامات الترقيم، أي التنغيم الدقيق وطول الفواصل، هي كل ما يهمنا.

273. من اللافت مدى صعوبة تصديقنا لحقيقة شيء لا نستطيع أن نراه

(1) Goethe, *The Bride of Corinth*.

بأنفسنا. فإذا سمعت، على سبيل المثال، تعبيرات الإعجاب بشكسبير من رجال مميزين على مدى عدة قرون، فإنني لا أستطيع أن أتخلص من الشك بأن هذا الإعجاب ربما يكون مجرد مسألة تقليد أو عرف، حتى وإن كان عليّ أن أقول لنفسي إن الأمر ليس كذلك. أحتاج إلى مرجعية مثل ميلتون لأقتنع حقًا، ففي حالة ميلتون، أَعُدُّهُ مُسَلَّمًا به أنه كان نزيهًا وصادقًا.ـ ولكن، بالطبع، لا أقصد إنكار أن شكسبير قد تلقى، وما يزال يتلقى، إشادة واسعة النطاق، لكنها في أحيان كثيرة تفتقر إلى الفهم الحقيقي ولأسباب واهية من قِبَل آلاف الأساتذة في الأدب.

274. إدراك الصعوبة في أعماقها هو ما يشكل التحدي الحقيقي.

فإذا فَسَّرْتها بطريقة سطحية، فإن الصعوبة ستظل قائمة. يجب استئصالها من جذورها، وهذا يعني أنك بحاجة إلى البدء في التفكير بهذه الأمور بطريقة جديدة. إن هذا التغيير حاسم للغاية؛ ويشبه، على سبيل المثال، التحول من التفكير الخيميائي إلى التفكير الكيميائي.ـ لكن هذا النمط الجديد من التفكير هو ما يصعب تأسيسه.

وحين يؤسَّس، تختفي المشكلات القديمة، بل يصبح من الصعب حتى استعادتها، لأنها متجذرة في الطريقة التي نعبر بها عن أنفسنا، وإذا ارتدينا شكلًا جديدًا من التعبير، سنتخلى عن المشكلات القديمة كما نتخلى عن الرداء القديم.

275. إن الخوف الهستيري الذي يشعر به العامة حاليًّا تُجاه القنبلة الذرية، أو على الأقل الذي يعبرون عنه، يكاد يكون إشارة إلى أنه قد أُنجِزَ اكتشاف فعّال بالفعل لأول مرة. يبدو أنه في الأقل خوف من دواء مُرّ

ولكنه فعّال. ولا أستطيع أن أتخلص من الفكرة التالية: إذا لم يكن هناك شيء جيد هنا، لَمَا أثار العامة هذه الضجة. ولكن ربما تكون هذه الفكرة طفولية أيضًا، فكل ما أعنيه في الحقيقة هو أن القنبلة تفتح آفاق نهاية وتدمير شرّ مروع، وعلم قبيح ملوّث، وهذا بالتأكيد ليس بفكرة غير سارة. ولكن من يستطيع أن يحدد ما الذي سيأتي بعد هذا التدمير؟ أما أولئك الذين يُلقون الخُطب الآن ضد إنتاج القنبلة، فهم بلا شك حثالة النخبة المثقفة. ولكن حتى هذا لا يثبت بشكل قاطع أن ما يستنكرونه يجب أن يكون مرَحَّبًا به.

276. الإنسان هو أفضل صورة للنفس الإنسانية.[1]

277. كان الناس في الأزمنة الماضية يدخلون الأديرة. أكانوا ربما أناسًا بسطاء أو محدودي التفكير؟ حسنًا، إذا لجأ أناس كهؤلاء إلى مثل هذه التدابير ليتمكنوا من الاستمرار في العيش، فلا بد أن المشكلة لم تكن سهلة على الإطلاق!

278. التشبيهات التي يستعملها شكسبير سيئة بالمعنى العادي. لذلك، إذا كانت جيدة على الرغم من ذلك ـ ولا أعلم إن كانت كذلك أم لا ـ فلا بد أنها تخضع لقانون خاص بها. ربما، على سبيل المثال، تكون نبرة هذه التشبيهات هي التي تجعلها مُقْنِعة، وتمنحها الحقيقة.

قد يكون الأمر أن ما هو أساسي عند شكسبير هو سهولته (Leichtigkeit) وأهميته البارزة،[2] بحيث إنك إذا أردت أن تُعْجَب

(1) *Philosophical Investigations*, Part II, Section IV.

(2) الكلمة الأصلية مقابل «أهميته البارزة» بالألمانية هي *Selbstherrlichkeit*، ومقابلها في الترجمة الإنجليزية للكتاب الذي بين أيدينا هو *authority*، لكن لا هذا ولا ذاك المقابل

به حقًّا، فعليك أن تقبله كما هو، بالطريقة التي تقبل بها الطبيعة، كمنظر من المشهد الطبيعي، على سبيل المثال. إذا كنت على صواب بشأن هذا، فإنه يعني أن أسلوب عمله الكامل، أي مجموع أعماله الكاملة، هو في هذه الحالة ما يعدّ أساسيًّا ويقدِّم التسويغ.

إن عدم فهمي له يمكن تفسيره حينها بحقيقة أنني لا أستطيع أن أقرأه بسهولة، ليس كما ينظر المرء إلى مشهد طبيعي رائع.

279. يرى الإنسان جيدًا ما يملكه، لكنه لا يرى حقيقة أمره. يمكن مقارنة حقيقته بارتفاعه فوق مستوى سطح البحر، وهو ما لا يمكن المرءَ في أغلب الأحيان أن يحكم عليه مباشرة. هذا وتعتمد عظمة العمل، أو تفاهته، على المكان الذي يقف فيه من أبدعه.

ولكن يمكن أن تقول أيضًا: مَنْ يخطئ في تقدير نفسه لا يمكن أن يكون عظيمًا أبدًا، مثل الذي يُلقي الغبار في عينيه.

280. قد تملأ الفكرة الصغيرة حياةً بأكملها!

تمامًا مثل الشخص الذي يسافر في البلد الصغير نفسه طَوَال حياته، ويظن أنه لا يوجد شيء خارجه!

ترى كل شيء من منظور (أو إسقاط) غريب: البلد الذي تواصل التجول فيه يبدو لك ضخمًا بشكل هائل، أما البلدان المحيطة فتبدو لك كأنها مناطق حدودية ضيقة.

ينقل المعنى الألماني بأكمله، مع أن الكلمة قد تعني في بعض السياقات - كالسياق السياسي أو في نظرية الدولة - 'السيادة' أو 'السلطة المقصورة على كيان واحد'، وعليه قد تعني في سياقنا هذا كون شكسبير 'مرْجِعًا' أو 'رجلًا حُجَّةً' (ولعلّ بقيَّة شذرة فتغنشتاين تُرَجِّح هذا المعنى)، ولكن الكلمة نفسها تحمل أيضًا معنى 'الاعتداد المفرط بالنفس'. [المراجِع]

لا تحتاج إلى السفر بعيدًا من أجل الولوج إلى الأعماق، إذ يمكنك أن تفعل هذا في حديقتك المنزلية.

281. من اللافت للنظر أننا نميل إلى التفكير في الحضارة - المنازل، الشوارع، السيارات، وما إلى ذلك - باعتبارها تفصل الإنسان عن أصله وعن الشؤون الرفيعة والأبدية، وغير ذلك، فتبدو حينئذٍ بيئتنُا المتحضرة، حتى أشجارها ونباتاتها، رخيصة، مغلّفة بالسيلوفان، ومعزولة عن كل ما هو عظيم، وعن اللّٰه. إنها صورة بارزة تفرض نفسها علينا هنا.

282. إن «إنجازي» يشبه إلى حد كبير إنجاز رياضِيَّاتيّ اخترع معادلة جديدة.

283. لو لم يرتكب الناس، أحيانًا، الحماقات، لما حدث أي شيء ذكي على الإطلاق.

284. ما يعدّ ماديًّا (Körperliche) على نحو محض قد يكون عجيبًا (unheimlich). قارن هذا مع الطريقة التي تُصَوَّر بها الملائكة والشياطين. يجب أن يكون ما يُسَمَّى «معجزة» مرتبطًا بهذا. ينبغي أن تكون، إذا جاز التعبير، إيماءة مقدسة.

285. لا تُظهر الطريقة التي تستعمل بها كلمة «الله» مَنْ تعني، بل ما الذي تعنيه.

286. يكون الثور، في مصارعة الثيران، بَطَلَ مأساة. يُدفع أولًا إلى الجنون من خلال المعاناة، ثم يموت موتًا بطيئًا ومرَوِّعًا.

287. يواجه البطل الموت وجهًا لوجه، وأعني الموت الحقيقي، وليس

مجرد صورة للموت. لا يعني التصرف بشكل لائق في أزمة القدرة على تأدية دور البطل جيدًا كما في المسرح، بل يعني بالأحرى القدرة على التحديق إلى الموت.

إذ قد يؤدي الممثل أدوارًا متعددة، ولكن في النهاية هو ذاته، الإنسان، الذي عليه أن يموت.

288. ما معنى ما يلي: متابعة مقطع موسيقي بِفَهْم؟ مراقبة وجه مع الشعور بتعبيره؟ استيعاب التعبير على الوجه؟

فكّر في سلوك شخص يرسم وجهًا مع فَهْمٍ لتعبيره. فكّر في وجه الرسام وحركاته، ما الذي يُظْهِر أنَّ كل حركة يقوم بها بريشته تَتْبع ملامح الوجه، وأنه لا يوجد شيء في رسمه عشوائي، وأنه أداة حساسة؟

أهذه تجربةٌ حقًّا؟ أعني: أيمكننا القول إن هذا يعبّر عن تجربة؟

289. مرة أخرى: ما معنى أن تُتابعَ جملة موسيقية بفهم، أو أن تعزفها بفهم؟ لا تنظر داخل نفسك، واسأل نفسَكَ عوضًا عن هذا: ما الذي يجعلك تقول إن هذا ما يفعله شخصٌ آخر؟ وما الذي يدفعك إلى القول إنه خاض تجربة معينة؟ أنقول ذلك حقًّا في الواقع؟ ألن أكون أكثر ميلًا إلى القول عن شخص آخر إنه يمر بمجموعة من التجارب؟

قد أقول: «إنه يجرّب الثيمة بكثافة»، لكِنِ اسْأل نفسك: ما التعبير الخاص بذلك؟

290. ومرة أخرى، قد تفكر أن التجربة المكثفة للثيمة «تتضمن» أحاسيس الحركات، وغيرها، المصاحبة لها. ويبدو ذلك (مرة أخرى) تفسيرًا

مسَكّنًا. ولكن هل لديك أي سبب للاعتقاد بصحته؟ أعني أَلَدَيْكَ مثلًا ذكرى عن هذه التجربة؟ أليست هذه النظرية، مجددًا، مجرد صورة؟ كلا، الأمور ليست على هذا النحو: النظرية ليست أكثر من محاولة لربط الحركات التعبيرية بـ«تجربة».

291. إذا استفسرت عن تجربتي مع الثيمة، فقد أقول: «بوصفها سؤالًا»، أو قد أُصَفِّرها[1] مع تعبير، وما إلى ذلك.

292. «إنه يجرّب الثيمة على نحو مكثف. يحدث شيء ما بداخله عندما يسمعها». حسنًا، ما هذا الشيء؟

أتشير الثيمة إلى شيء يتجاوزها؟ أوه، نعم! لكن ذلك يعني: - يرتبط الانطباع الذي تُحْدِثه الثيمة في نفسي بالأشياء في محيطها، فترتبط مثلًا مع وجود اللغة الألمانية ونغمتها، لكن ذلك يعني الارتباط مع كامل مجال ألعاب لغتنا.[2]

إذا قلتُ مثلًا: كما لو أنه هنا يُستخلص استنتاج ما، أو كما لو أنه يوجد هنا شيء يؤكِّد، أو كما لو أن هذا كان ردًّا على ما جاء مسبقًا، فحينئذٍ الطريقة التي أفهم بها الأمر تفترض بوضوح الألفة مع الاستنتاجات والتأكيدات والردود، وما إلى ذلك.

تحمل الثيمة، كما الوجه، تعبيرًا.

«التكرار ضروري». من أي ناحية يُعدّ ضروريًّا؟ حسنًا، غَنِّها وسَتَرَى أن التكرار فقط هو الذي يمنحها قوتها الهائلة. - أليست تلك هي

(1) من التصفير، الذي هو الصفير. الكلمة بالألمانية *pfeifen*. [المراجِع]

(2) Zettel, §175.

الحالة التي نشعر فيها كأن نموذجًا لهذه الثيمة يجب أن يوجد في الواقع، كأن الثيمة تُقَاربه أو تطابقه بمجرد تكرار هذا الجزء؟ أو يجب أن أقول شيئًا تافهًا مثل: «تبدو أجمل فقط مع التكرار»؟ (وبالمناسبة، ترى هنا الدور التافه الذي تلعبه كلمة «جميل» في الجماليات). ومع ذلك، ليس ثمة نموذج (Paradigma) سِوَى ذلك لخاص بالثيمة. ولكن مرة أخرى، ثمة نموذج آخر غير الثيمة: إنه بالضبط إيقاع لغتنا وتفكيرنا ومشاعرنا. وعلاوة على ذلك، فإن الثيمة هي جزء جديد من لغتنا، تصبح جزءًا مُدْمَجًا فيها، نتعلم إيماءة جديدة.

تتفاعل الثيمة مع اللغة.

تختلف الزراعة في الفكر عن الحصاد.

آخر ميزانَيْن (Takte) من ثيمة «الموت والعذراء»، رمز ⟵ قد يبدو في البداية أن هذا الرمز تقليديٌّ وعادي حتى تفهم تعبيره العميق. بمعنى: حتى تفهم أن العادي هنا مشبع بالمعنى.

293. «وداعًا!».

294. «يكمن عالَمٌ كامل من الألم في هذه الكلمات». كيف يمكن أن يكمن الألم فيها؟ -إنه مرتبط بها. تشبه الكلمات حبة البلوط التي يمكن أن تنمو منها شجرة البلوط.

ولكن أين هو القانون الذي يحدد كيف تنمو الشجرة من البَذْرة؟ حسنًا، الصورة مُدْمَجة في تفكيرنا نتيجة للتجربة.

295. الإسبرانتو (Esperanto). شعورُنا بالاشمئزاز عندما نلفظ كلمة مختَرَعة مع مقاطع مشتَقَّة مختَرَعة. الكلمة باردة، تفتقر إلى

الارتباطات، ومع ذلك تلعب دور «اللغة». نظامٌ من العلامات المكتوبة على نحو تام لا يسبب لنا هذا الاشمئزاز.

296. يمكنك ربط الأسعار بالأفكار. يُكَلِّفُ بعضُ الأفكار الكثير ويُكَلِّفُ بعضها الآخر القليل. [أفكار برود Broad كلها لا تكلف إلا القليل جدًّا]. وكيف تدفع مقابل الأفكار؟ أعتقد: بالشجاعة.

297. إذا أصبَحَتِ الحياةُ صعبة التحمل، نُفَكِّر في التحسينات. ولكن التحسين الأهمّ والأكثر فعالية، وهو تحسين موقفنا الخاص، نادرًا ما يخطر ببالنا، ولا يمكننا أن نقرر القيام به إلا بأقصى قدر من الصعوبة.

298. من الممكن الكتابة بأسلوب غير أصيل في شكله ـ مثل أسلوبي ـ ولكن باستخدام كلمات منتَقَاة بعناية، أو، قد يملكُ أحدهم من ناحية أخرى، أسلوبًا أصيلًا في *شكله*، ونشأ حديثًا من داخل الذات. (ويمكن بالطبع أيضًا الكتابة بأسلوب مُجَمّع على نحو غير متقن من أثاث قديم).

299. تقول المسيحية كما أعتقد، من بين أمور أخرى، إن جميع العقائد السليمة عديمة الفائدة، وإن عليك أن تغيّر حياتك (أو اتجاه حياتك)، وإن كل الحكمة باردة، ولا يمكنك استخدامها لإصلاح حياتك تمامًا كما لا يمكنك تشكيل الحديد وهو بارد.

لأن العقيدة السليمة لا تحتاج إلى أن تستحوذ عليك، إذ يمكنك اتباعها كما لو كانت وصفة طبية من طبيب. لكن هنا، يجب أن يستحوذ عليك شيء ما ويغير اتجاهك. (هذا هو فهمي للأمر). بمجرد أن يتغير اتجاهك، عليك أن تظل ثابتًا عليه.

الحكمة خالية من العاطفة. وعلى النقيض من هذا، يصف كيركغور الإيمان بالعاطفة (Leidenschaft).

300. الدين مثل قاع البحر الهادئ في الأعماق، والذي يبقى هادئًا مع تقلبات الأمواج على السطح.-

301. «لم أومن **بالله** (Gott) من قبل»-هذا ما أفهمه. لكن لا أفهم: «لم أومن به (Ihn) حقًّا من قبل».

302. غالبًا ما أخشى الجنون. هل أملك أي سبب للاعتقاد بأن هذا الخوف لا ينبع، إذا جاز التعبير، من وهم بصري، من رؤية شيء بوصفه هاوية قريبة في حين أنه ليس كذلك؟ التجربة الوحيدة التي أعرفها وتؤكد أن ذلك ليس وهمًا هي حالة ليناو (Lenau). توجد في «فاوست» ليناو أفكار من النوع الذي أعرفه أيضًا. يعبِّر ليناو عن هذه الأفكار من خلال فاوست، لكنها بلا شك أفكاره الخاصة عن نفسه. المهم هو ما يقوله فاوست عن وَحْدته أو عزلته.

تبدو لي موهبته أيضًا مشابهة لموهبتي: الكثير من التفاهة - ولكن ثمة بعض الأفكار الرائعة. القصص في فاوست ليناو كلها سيئة، لكن الملاحظات غالبًا ما تكون حقيقية وعظيمة.

303. من الملاحظ في فاوست ليناو أن الإنسان يتعامل فقط مع الشيطان. الله لا يتدخل.

304. لم يكن بيكون (Bacon) في رأيي *مفكِّرًا دقيقًا*. كانت لديه رؤًى ضخمة وواسعة النطاق إنْ صَحّ التعبير، ولكن الشخص الذي لديه هذه الرؤى فقط لا بدّ أن يكون كريمًا في وعده، وغير مؤهل للوفاء بها. قد يتخيل المرء آلة طائرة من دون أن يكون دقيقًا بشأن تفاصيلها.

قد يتصورها من الخارج مشابهة جدًّا لطائرة حقيقية، ويصف وظيفتها بشكل واضح. ثم إنه ليس من الواضح أن مثل هذا الاختراع يجب أن يكون عديم القيمة، فقد يلهم الآخرين لنوع مختلف من العمل.ـ لذا، بينما ينشغل هؤلاء الآخرون بالتحضير لفترة طويلة من أجل بناء طائرة تطير بالفعل، ينشغل ذلك الشخص بالأحلام الخاصة بشكل هذه الطائرة وما ستكون قادرة عليه. هذا حتى الآن لا يقول شيئًا عن قيمة هذه الأنشطة. قد تكون أحلام الحالم بلا قيمة ـ وقد تكون أنشطة الآخرين كذلك.

305. لا يجب اعتبار الجنون مرضًا. لماذا لا يُنظر إليه على أنه تغير مفاجئ ـبدرجة معينةـ في الشخصية؟

306. يميل الجميع (أو الأغلبية) إلى الشك، وربما يكونون أكثر شكًّا تجاه أقاربهم مقارنةً بالغرباء. أهناك أي سبب يدعو إلى عدم الثقة؟ نعم ولا. يمكن تقديم أسباب لذلك، لكنها ليست حاسمة. لماذا لا يصبح شخص ما فجأة أكثر شكًّا تجاه الناس؟ لماذا لا يصبح أكثر انعزالًا؟ أو خاليًا من الحب؟ ألا يحدث ذلك مع الناس حتى في السياق الطبيعي للحوادث؟ ـ أين يمكن الفصل هنا بين الإرادة والقدرة؟ أيعني الأمر أنني لن أفتح قلبي لأي أحد بعد الآن، أم أنني لا أستطيع ذلك؟ إذا كان بالإمكان أن تفقد الكثير من الأشياء جاذبيتها، فلماذا لا يمكن أن تفقد الأشياء كلها جاذبيتها؟ إذا كان أحدهم متوجسًا حتى في الحياة العادية، فلماذا لا يصبح ـوربما فجأةـ أكثر توجسًا وانغلاقًا على نفسه؟

307. تصبح العبرة في القصيدة مبالغًا فيها إذا عُرضت النقاط الفكرية عارية من دون أن يغلفها القلب.

308. إذن، يمكن للمفتاح أن يبقى إلى الأبد حيث وضعه صانع الأقفال، من دون أن يُستعمل أبدًا لفتح القفل الذي صُنع من أجله.

309. «حان الوقت تمامًا لنقارن هذه الظاهرة بشيء مختلف» ـ هذا يمكن أن يقوله المرء.ـ أنا أفكر، على سبيل المثال، في الأمراض العقلية.

310. تقوم تفسيرات فرويد الخيالية الزائفة (تمامًا لأنها عبقرية) بخدمة سيئة.

(أصبح الآن بإمكان أي أحمق استعمال هذه الصور في «تفسير» أعراض المرض).

311. السخرية (Ironie) في الموسيقى. على سبيل المثال، عمل فاغنر في Meistersingern. ولكنها أعمق بشكل لا يُقارن في الحركة الأولى من السيمفونية التاسعة، في الفوغاتو (Fugato). هنا نجد ما يقابل التعبير عن السخرية المريرة في الكلام.

312. بإمكاني أيضًا القول: المُشَوَّه في الموسيقى، وهذا بالمعنى الذي نتحدث فيه عن ملامح مشوهة بسبب الحزن. عندما يقول غريلبارتسر إن موتسارت اقتصر على «الجميل» في الموسيقى، فهذا يعني، كما أعتقد، أنه لم يفسح المجال لما هو مشوه أو مرعب، وأنه لا يوجد في موسيقاه ما يعادل ذلك. أنا لا أقول إن هذا صحيح تمامًا، لكن بافتراض أنه كذلك، فإنه تحيز من غريلبارتسر أن يعتقد أن الأمر لا ينبغي أن يكون على غير هذا النحو. ينبغي أن لا تُمدَح أو تُدان حقيقة أن الموسيقى منذ موتسارت (وبالطبع بشكل خاص من خلال بيتهوفن) قد وَسَّعت نطاق لغتها، بل [ينبغي إن يُقال]: هي ذي الحال. ينطوي موقف غريلبارتسر على قدر من الجحود. أكان يريد موتسارت

آخر؟ أكان يمكنه أن يتخيل شيئًا قد يؤلفه كائن كهذا؟ أكان بإمكانه أن يتخيل موتسارت لو لم يعرفه؟

تسبب مفهوم «الجميل» بالكثير من الأذى هنا.

313. قد تخفف المفاهيم من الأذى أو تفاقمه، وقد تعززه أو تكبحه.

عدم الأمان المتجذر في الحياة. البؤس حاضر في كل مكان تنظر إليه.

314. قد تجعلنا وجوه الحمقى المبتسمة نعتقد أنهم لا يعانون حقًا، لكنهم يعانون، وإن كان ذلك في موضع مختلف عن الأذكى. يمكن القول إنهم لا يعانون من صداع، ولكن لديهم من البؤس ما يعادل أي شخص آخر. وليس كل بؤس يستحضر بالضرورة تعبير الوجه نفسه. سيبدو الشخص النبيل الذي يعاني مختلفًا عني.

315. أعجز عن أن أجثو للصلاة، كأنني أشعر بتيبّس ركبتي. أخشى الفناء (فنائي الشخصي) إذا أصبحت لَيِّنًا.

316. أعرض لطلابي بعض الأجزاء من مشهد شاسع لا يمكنهم بأي حال أن يكونوا على ألفة معه.

1947

317. الرؤية التنبؤية الحقيقية لنهاية العالم (apokalyptische) هي أن الأشياء لا تكرر نفسها. ليس من السخف، مثلًا، الاعتقاد بأن العصر العلمي والتقني قد يكون بداية النهاية للبشرية، وأن فكرة التقدم العظيم مجرد خدعة مبهرة فحسب، تمامًا مثل فكرة أن الحقيقة ستُكشف في النهاية، وأنه لا يوجد في المعرفة العلمية ما هو جيد أو مرغوب فيه،

وأن البشرية، بسعيها وراء هذه المعرفة، تقع في فخ. ولا يوجد ما يثبت بوضوح أن الحال مغايرة لذلك.

318. نادرًا ما تتحقق أحلام الإنسان فعليًا.

319. سقراط، الذي دائمًا ما يُرغم السوفسطائي على الصمت ـ أيرغمه على الصمت بحق؟ صحيح أن السوفسطائي لا يعرف ما يظن أنه يعرفه، لكن ذلك ليس انتصارًا لسقراط، فلا يمكن أن يكون الأمر على هذا النحو: «أرأيت! أنت لا تعرف الأمر!» ـ أو أن يقول منتَصِرًا: «إذن، لا أحد منا يعرف شيئًا!».

لأنني لا أريد أن أفكر فقط لأتهم نفسي، أو حتى أي شخص آخر، بعدم الوضوح. لا أحاول أن أفهم شيئًا لمجرد أن أكتشف أنني ما زلت لا أفهمه.

320. الحكمة باردة وحمقاء بدرجة ما. (أما الإيمان، على النقيض، فهو العاطفة Leidenschaft).[1] يمكننا أيضًا القول: تَحْجِبُ الحكمةُ

(1). فكِّر بالعاطفة هنا وبـ*Leidenschaft* كمقابل لـ*passion* التي تشيع ترجمتها إما بشغف وإما بانفعال، ولكننا جَرَيْنا هنا مع «عاطفة» مع أنها قد لا تكون أدقّ الموجود. ما يُلْحَظُ في الكلمتين الألمانية والإنجليزية أنهما تشتركان ببادئِة فيها معنى 'معاناة الشيء وتَحَمّله'، فـ *passion* تجيء من *passio* (التي تُشتَقّ من الفعل *pati* = أن تتحَمَّل أو تُعاني) اللاتينية التي تعني ـ من بين ما تعنيه ـ 'معاناة' (لهذا مثلًا عندما نقول *passion of Christ* فإننا نعني 'آلام المسيح' التي تَحَمَّلها وعاناها، ومنها صَلْبه. انظر مَتَّى 26:36 - 27:56، ويوحنا 18:1-19:37، ومرقس 14:32-15:41، ولوقا 22:39-23:49)، أما *Leidenschaft* ففيها البادئة *Leiden*، وهي فِعْل بمعنى 'يعاني' أو 'يَتَحَمَّل'، وإذ تَصَف الكلمة ـ أكانتِ الإنچليزية أم الألمانية ـ اليوم الشغف أو الانفعال، فلأنَّ الانفعالات أو العواطف أو الشغف أو حتى الرغبة قد تكون من القُوَّة والغَلَبة بحيث تصير مؤلِمة وحاملة على المعاناة. يمشي فتغنشتاين في رأيه هنا مع كيركغور الذي يمكن أن نقول إنه رأى الدين كـ*passion* إنسانيّ أساسيّ جدًّا في الحياة، أما معنى *passion* هنا فهو الأقرب إلى مقصود أرسطو القديم الذي رَبَط الانفعالات باللذة وبالألم (وأرسطو يُسَمِّيها *πάθη* ويُدخِل فيها الرغبة والغضب

الحياةَ عنك. (الحكمة أشبه برَمَادٍ رمادي بارد يغطي الجَمْر المتوهج).

321. لا تَخَفْ أبدًا، بحق السماء، من اللغو! لا تفشل فقط في الانتباه إلى اللغو الذي تقوله.

322. معجزات الطبيعة.

يمكننا القول: يكشف الفن لنا عن معجزات الطبيعة. الفن قائم على مفهوم معجزات الطبيعة.

(الزهرة وهي تتفتح. ما المدهش بشأنها؟) نقول: «انظر كيف تتفتح!».

323. من الممكن بالصدفة، فقط، أن تتحقق أحلام شخص ما عن مستقبل الفلسفة أو الفن أو العلم. ما يراه هو استمرارية لعالمه الخاص في حلمه، بمعنى **ربما** تكون تلك رغبته (وربما لا)، ولكنها ليست الواقع. قد تتغير، مثلًا، صورة شخص ما مع مرور الوقت، كما لو كان يَشِيخ فيها. ولكن هذه التغيرات تحدث وفق قوانينها الخاصة، فلماذا ينبغي لها أن تتبع اتجاهًا موازيًا لتطور الشخص الحقيقي؟

324. يمكن للرياضي أيضًا أن يُعجب بمعجزات الطبيعة (مثل البلورة)،[1] ولكن أيمكنه فعل ذلك بمجرد أن تنشأ مشكلة بشأن ما يراه؟ أهذا ممكنٌ حقًّا ما دام الشيء الذي يجده مَهِيبًا أو ينظر إليه بإعجاب يحيط به ضبابٌ فلسفي؟

أستطيع تخيّل شخصٍ يُبدي إعجابه بالأشجار، وأيضًا بظلالها أو

والثقة بالنفس والخوف والفرح والصداقة والكُره، إلخ. انظر: **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، 1105b، الباب أو الكتاب الثاني، الفصل الخامس، القسم 1-2). [المراجِع]

(1) انظر شذرة 226. [المراجِع]

انعكاساتها التي يظنّ خطأً أنها أشجار، ولكن إذا قال لنفسه يومًا إن هذه ليست أشجارًا على الإطلاق، وإذا باتت ماهية الظلال والانعكاسات أو علاقتها بالأشجار مشكلة بالنسبة إليه، فإن إعجابه سيُصاب بصدمةٍ تحتاج إلى شفاء.

325. لا تُفهمُ الجملةُ، أحيانًا، إلا عندما تُقرأ وفقًا للإيقاع الملائم. يجب أن تُقرأ جُمَلِي كلّها ببطء.

326. «الضرورة» التي تتبع بها الفكرة الثانية الفكرة الأولى (افتتاحية 'Figaro').[1] لا شيء أكثر غباءً من القول إنه من «الممتع» سماع الأولى بعد الأخرى! لكن النموذج الذي يجعل كل شيء في هذا السياق يبدو صحيحًا يظل غامضًا بالتأكيد. «إنه التطور الطبيعي». تشير بيدك كأنك تقول: «بالطبع!»-يمكنك أيضًا مقارنة هذا الانتقال بانتقال (ظهور شخصية جديدة) في قصة مثلًا أو في قصيدة. هكذا ينسجم هذا العمل مع عالم أفكارنا ومشاعرنا.

327. تلتَصِقُ طَيَّاتُ قلبي بعضها ببعض دائمًا، ولأتمكن من فتحها يجب أن أستمر في تمزيقها.

328. يمكن لفيلم أمريكي سخيف وساذج أن يكون مفيدًا مع سخافته. لكِنَّ الفيلم الإنجليزي السخيف وغير الساذج لا يقدم شيئًا مفيدًا. تعلمتُ الكثير من العِبَر من الأفلام الأمريكية الساذجة.

329. أيستحقّ الجهد ما أفعله؟ حسنًا، يستحق الجهد فقط إذا تلقى نورًا من

---

(1) يقصد اللحن الافتتاحي لأوبرا موتسارت «زواج فيغارو»، والتي يتكلم عليها كيركغور في كتابه إمّا/وإمّا. [المراجِع]

فوق. وإنْ حدَثَ هذا، فلماذا يجب علي أن أحرص على ألا تُسرق ثمار عملي؟ إنْ كان ما أكتبه له قيمة حقًّا، فكيف يمكن لأحد أن يسرق القيمة مني؟ إنْ كان النور من فوق مفقودًا، فلا يمكنني حينئذٍ بأي حال أن أكون أكثر من مجرد ذكي.

330. أفهم تمامًا كيف يمكن أن يكرهَ المرءُ التشكيكَ في أولوية اختراعه أو اكتشافه، وكيف يمكنه أن يكون مستَعِدًّا للدفاع عن هذه الأسبقية بكل قُوَّته. لكنها مجرد وهم. من السهل بالطبع، كما يبدو لي، أن يسخر كلاوديوس[1] من نزاعات الأسبقية بين نيوتن ولايبنتز، لكنني أعتقد أنه من الصحيح أن هذا الجدال لا ينبع إلا من الضعف الحقير ويُغَذَّى من قبل أشخاص حُقَراء. ماذا كان سيخسر نيوتن إذا اعترف بأصالة لايبنتز؟ لا شيء على الإطلاق! كان سيكسب الكثير. ومع ذلك، من الصعب الإقرار بأمر كهذا، إذ يبدو، بالنسبة إلى شخص يحاول القيام بهذا، كأنه اعتراف بعجزه الخاص. فقط الأشخاص الذين يُقَدِّرون شخصًا ما، ويحبونه في الوقت نفسه، يمكنهم جعل مثل هذا التصرف سهلًا له.

إنها الغيرة بالطبع، وأي شخص يشعر بها ينبغي أن يظل يردد لنفسه: «إنها غلطة! إنها غلطة!».

331. في أعقاب كل فكرة باهظة الثمن تأتي مجموعة من الأفكار الرخيصة، ومن ضمنها القليل من الأفكار المفيدة.

332. يرى المرء أحيانًا الأفكارَ كما يرى عالِمُ الفلك النجوم في بُعدها السحيق. (أو يبدو الأمر كذلك في الأقل).

---

(1) لا يمكننا الجزم هنا بالشخصية التي يشير إليها فتغنشتاين، ولكن من المرجّح أنه يقصد الشاعر الألماني مَتياس كلاوديوس Matthias Claudius (1740-1815). (المترجم)

333. إذا كتبتُ جملة جيدة، وتبيّن بالصدفة أنها تتألف من سطرين متطابقين في القافية، فسيكون ذلك خطأ فادحًا.

334. هناك الكثير مما يمكن تعلمه من التنظير الخاطئ لتولستوي القائل بأن العمل الفني ينقل «شعورًا». -ويمكن وصف ذلك، إن لم يكن بالتحديد كتعبير عن شعور ما في الأقل، بأنه تعبير عن شعور أو تعبير يُشعر به. ويمكنك أيضًا القول إن الأشخاص الذين يفهمونه بهذا المعنى «يتناغمون» معه، أو يستجيبون له. ويمكنك القول: لا يسعى العمل الفني إلى نقل شيء آخر، بل يسعى إلى نقل ذاته فحسب. يشبهُ ذلكَ أن أزورَ شخْصًا ما، ولا أرغب فقط في إثارة مشاعر معينة لديه، بل أرغب، قبل كل شيء، في زيارته، وبالطبع أتمنى أن أحظى باستقبال بشكل جيد.

ويصبحُ من العبث حقًّا القول إن الفنان يرغب في أن يشعُرَ الآخرون بما يشعر به في أثناء الكتابة عند قراءة ما كتبه. ومن المحتمل أن أظن بأنني أفهم قصيدة، مثلًا، بالطريقة التي يرغب مؤلِّفُها في أن تُفهم بها، ولكن لست معنِيًّا بما شعر به ربما في أثناء كتابتها.

335. مثلما لا أستطيع كتابة الشعر، فإني لا أستطيع كتابة النثر إلا إلى حد معين لا يمكنني تجاوزه. ثمة حد واضح تمامًا لقدرتي على كتابة النثر، ولا أستطيع تجاوزه، تمامًا مثلما لا أستطيع تأليف قصيدة. هذه هي طبيعة إمكانياتي. إنها الأدوات الوحيدة المتاحة لي. يشبه ذلك قول أحدهم: يمكنني في هذه اللعبة الوصول فقط إلى هذا المستوى من الإتقان، ولا يمكنني تجاوزه.

336. ربما يكون لدى كلِّ من ينجز عملًا مهمًّا فكرة خيالية - حلم - حول

كيفية تطوير هذا العمل لاحقًا، ولكن سيكون من اللافت للنظر أن تحدث الأمور بالفعل وفقًا لذلك الحلم. ومن السهل في أيامنا هذه بالطبع ألا تؤمن بأحلامك الخاصة.

337. يكتب نيتشه في مكان ما[1] أن الأفضل من الشعراء والمفكرين قد كتبوا أشياء متوسطة ورديئة، لكنهم فصلوا الجيد عنها فقط. لكن الأمر ليس تمامًا على هذا النحو. من الصحيح أن البستاني، إلى جانب الورود، لديه السماد والمخلفات والقش في حديقته، لكنها لا تتميز بقيمتها فحسب، بل أيضًا بوظيفتها في الحديقة.

قد تكون الجملة التي تبدو سيئة بَذْرة لجملة جيدة.

338. لا يمكن لمَلَكة «الذوق» خلق بنية جديدة، وإنما تُصَحِّح ما هو موجود بالفعل. يفك الذوق البراغي ويشدّها، لكنه لا يخلق عملًا أصيلًا وجديدًا.

الذوق يصَحِّح، أما الإنتاج فليس من شأنه.

يجعلُ الذوقُ الأشياءَ **مقبولة** (ANNEHMBAR).

(ومن هنا، أعتقدُ أن الخالقَ العظيم لا يحتاج إلى ذوق: يُولَدُ الطفلُ بأفضل صورة).

يضطلع الذوقُ في بعض الأحيان بمهمة الصقل، وأحيانًا لا يحدث ذلك.

أتمتع بمَلَكة الذوق.

حتى أفضل ذوق على الإطلاق لا علاقة له بالقوة الإبداعية.

(1) Friedrich Nietzsche, *Human, All-Too-Human*, I, §155.

الذوق هو تحسين للحساسية (Empfindung)، لكن الحساسية لا تفعل، بل تتلقى فحسب.

لا أستطيع أن أحكم إنْ كان الذوقُ هو كل ما أملك، أو أنني أمتلك الأصالة أيضًا. أستطيع أن أرى الذوق بوضوح، لكن لا أستطيع أن أرى الأصالة، أو قد أراها على نحو غير واضح. وربما يجب أن يكون الأمر هكذا، إذ لا يمكنك أن ترى إلا ما تمتلكه، لا ما أنت عليه. مَنْ لا يكذب يُعدّ أصيلًا بالفعل بما فيه الكفاية، لأن أي أصالة تستحق أن نتمنى امتلاكها لا يمكن أن تكون نوعًا من الخدع الذكية أو الخصوصية الشخصية، مهما كانت مميزة.

في الواقع، بَذْرة الأصالة الجيدة هي ألا ترغب في أن تكون على غير حقيقتك، وكل ما قِيل سابقًا عبر عنه الآخرون بشكل أفضل.

يمكن للذوق أن يُبْهِجك، ولكن لا يمكنه أن يستحوذ عليك.

339. يمكنك استعادة أسلوب قديم بلغة جديدة، أي تأديته من جديد بطريقة تتناسب مع عصرنا.[1] وعند القيام بذلك، فإنك في الواقع لا تفعل سوى إعادة إنتاجه. فعلتُ ذلك في عملي المعماري.

ما أعنيه ليس إعطاء الأسلوب القديم لمسة جديدة، فأنتَ لا تأخذ الأشكال القديمة وتعدلها لتناسب ذوق اليوم. لا، أنت في الواقع، وربما بشكل غير واعٍ، تتحدث اللغة القديمة، لكنك تتحدثها بطريقة تنتمي إلى العالم الأحدث، على الرغم من أن هذا لا يعني بالضرورة

(1) الترجمة الحَرْفِية لجملة فتغنشتاين: أن تؤدِّيه مَرَّة أخرى بوَتِيرة (Tempo) تتناسب مع أزماننا. [المراجِع]

أن تتناسب مع ذوقه.

340. يتفاعل أحدهم على هذا النحو، فيقول: «لا، لن أتسامح مع ذلك!» -ويقاومه. قد تتطور من هذه الحالات أوضاع غير قابلة للتحمل بالمثل، وربما بحلول تلك اللحظة تنْفَد القوة لأي تمرد آخر. يقول الناس: «لو لم يفعل ذلك، لَمَا حدَثَ الشرُّ». لكن ما مسوّغ ذلك؟ من يعرف القوانين التي بموجِبها يتطور المجتمع؟ أنا متأكد أن أذكى شخص لا يملك فكرة عنها. إذا قاتَلْتَ، فأنت تقاتل. إذا كنت تَأْمل، فأنت تَأمل.

ويمكن أن تقاتل وتأمل، وتؤمن حتى، من دون أن تؤمن علميًا.

341. العلم: الإغناء والإفقار. يطيح منهج معين بالمناهج الأخرى كلّها، وتبدو جميع المناهج الأخرى عند المقارنة بهذا المنهج بلا قيمة، وفي أفضل الأحوال مجرد مراحل تمهيدية. يجب أن تنزل إلى الأصول لترى المناهج كلّها جنبًا إلى جنب، المُهمل والمُفضل منها.

342. أعجزتُ وحدي عن تأسيس مدرسة، أم أن هذا أمر مستحيل بالنسبة إلى الفلاسفة جميعًا؟ لا أستطيع تأسيس مدرسة، لأنني في الحقيقة لا أرغب في أن يقلدني أحد، وخاصة أولئك الذين ينشرون المقالات في المجلات الفلسفية.

343. استعمال كلمة «القدر». موقفنا تجاه المستقبل والماضي. ما مدى تَحَمُّلنا المسؤولية تجاه المستقبل؟ إلى أي حدّ نتأمل المستقبل؟ كيف نفكر في الماضي والمستقبل؟ إذا حدث شيء غير مرغوب فيه، أنسأل «من المَلُوم؟»، أنقول «لا بد من وجود من يتحمل اللوم»؟ أم نقول «إنها مشيئة الله»، «إنه القدر»؟

يُعبّر طرح سؤال، أو الإصرار على إجابة أو الامتناع عن السؤال، عن موقف مختلف، وعن طريقة عيش مختلفة، والأمر نفسه ينطبق على قول مثل «إنها مشيئة الله» أو «لسنا أسياد قدرنا»، إذ يعبّر عن موقف مختلف وطريقة عيش مختلفة. يمكن لوَصِيَّة أيضًا أن تقوم بما تقوم به هذه الجملة، أو ما يشبهها في الأقل، وهو ما يتضمن الوصية التي تقولها لنفسك. وعلى العكس، يمكن لوصية مثل «لا تتذمر!» أن تُقال كما لو كانت تأكيدًا لحقيقة.

لكن لماذا أشعر بالقلق حيال التفريق بين هذه الطرق لاستعمال «الجمل التقريرية»؟ أهذا ضروري حقًّا؟ أكان الناس في الأزمنة السابقة لا يفهمون بشكل صحيح ما أرادوا القيام به من خلال الجملة؟ أمجرد حذلقة هي؟-إنها ببساطة محاولة لضمان أن يحصل كل استعمال على حقه. ربما يكون هذا رد فعل ضد المبالغة في تقدير العلم. يكشف استعمال كلمة «العلم» للإشارة إلى «كل ما يمكن قوله بلا لَغْو» بالفعل عن هذه المبالغة، فهذا يعادل في الواقع تقسيم العبارات إلى فئتين: الجيدة والسيئة، والخطر هنا موجود بالفعل. يشبه هذا تقسيم جميع الحيوانات والنباتات والصخور إلى مفيدة وضارة.

لكن، بالطبع، عبارات مثل «ضمان حصوله على حقه» و«المبالغة في التقدير» تعبر عن وجهة نظري. كان يمكنني أن أقول بدلًا من ذلك: «أريد مساعدة هذا وذاك على استعادة الاحترام»، ولكنني لا أرى الأمر بهذا الشكل.

344. القدر هو نقيض القانون الطبيعي، إذ يمكنك أن تحاول فهم القانون الطبيعي والاستفادة منه، ولكن لا يمكنك فعل ذلك مع القدر.

345. أشُكُّ تمامًا في أن رغبتي في استمرار عملي على يد الآخرين تَفُوق رغبتي في تغيير طريقة عيشنا، بحيث تصبح كل هذه الأسئلة غير ضرورية. (لهذا السبب لا أستطيع أبدًا تأسيس مدرسة).

346. يقول الفيلسوف: «انظروا إلى الأشياء بهذه الطريقة!»-لكنّ هذا، أولًا، لا يعني أن الناس ستنظر إلى الأشياء بهذه الطريقة، وثانيًا، قد يكون متأخرًا تمامًا في نصيحته، ومن الممكن أيضًا ألا تُحقق مثل هذه النصيحة أي شيء على الإطلاق، وأن يكون الدافع نحو مثل هذا التغيير في طريقة إدراك الأشياء قادمًا من اتجاه آخر تمامًا. فعلى سبيل المثال، من غير الواضح تمامًا ما إذا كان بيكون قد حرّك أي شيء سوى سطح عقل من يقرأ له.

347. أجد أنه من غير المحتمل أن يؤثر ما أكتبه تأثيرًا جدّيًا في طريقة عمل عالم أو رياضياتي يقرأ لي. (تشبه تحذيراتي، في هذا الصدد، الملصقات الموجودة على شبابيك التذاكر في محطات سكك الحديد الإنجليزية[1]، إذ يُكتب عليها «أضرورية رحلتك حقًّا؟»، كأن من يقرأ ذلك سيقول لنفسه «بعد إعادة التفكير، لا»). يجب هنا الحضور إلى الميدان بأسلحة مختلفة تمامًا عن تلك التي أستطيع إحضارها. أقصى تأثير يمكنني تَوَقُّع تحقيقه هو التحريض، في البداية، على كتابة الكثير من التفاهات، وربما يؤدي ذلك لاحقًا إلى أن يدفع أحدهم لكتابة شيء جيد. ينبغي لي دائمًا أن آمل في تأثير غير مباشر على الإطلاق.

348. مثلًا، لا شيء أسخف من الثرثرة حول السبب والنتيجة في كتب

(1) خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها مباشرة.

التاريخ، ولا شيء أكثر خطأ وتسرعًا من ذلك!ـلكن من يستطيع إيقاف هذه الثرثرة من خلال قول ما قلته؟ (إنه كما لو كنت أرغب في تغيير أزياء الرجال والنساء بمجرد الحديث).

349. فكّر فيما قيل عن عزف لابور: «إنه يتحدث». ويا له من أمر غريب! ما الذي جعل هذا العزف يُذَكِّرنا بالتحدث؟ ومن المدهش أن هذه التشابه مع التحدث ليس شيئًا نعتبره عَرَضيًّا، بل يُعدّ مسألة مهمة وضخمة!ـقد نميل إلى وصف الموسيقى، أو موسيقى محددة، بأنها لغة، لكن لا شَكّ أن ثمة موسيقى ليست كذلك (وهذا لا يستلزم حُكمًا قيميًّا!).

350. الكتاب زاخر بالحياة ـ ليس مثل الإنسان، بل مثل مُستَعْمرة نمل.

351. ينسى المرءُ، على نحو مستمر، النزول إلى الأسس، ولا يضع علامات الاستفهام بعمقٍ كافٍ.

352. آلام المخاض عند ولادة المفاهيم الجديدة.

353. «الحكمة رمادية». ونجد، على العكس، أن الحياة مفعمة بالألوان، وكذلك الدين.

354. قد يتبين أن العلم والصناعة، وتقدمهما، هما أكثر الأشياء ديمومة في العالم الحديث. ربما يكون أي تخمين حول انهيار قادم للعلم والصناعة، في الوقت الحاضر أو على المدى الطويل، مجرد حلم، وربما، بعد تَسَبُّب العلم والصناعة في معاناة غير محدودة، سوف يُوَحِّدان العالم ـ أعني يُدْمِجَانه في إمبراطورية واحدة، فسيكون السلام حينئذٍ آخر من يجد له مكانًا في هذا العالم.

فالعلم والصناعة يقرران الحروب، أو هذا ما يبدو.

355. لا تهتم بما يبدو أنه مفهوم لك وحدك دون غيرك!

356. تتحرك أفكاري، على الأرجح، في دائرة أضيق بكثير مما أتصور!

357. تطفو الأفكار على السطح ببطء، مثل الفقاعات.

يبدو أحيانًا كأنك تستطيع رؤية فكرة ما بوصفها نقطة غير واضحة بعيدة في الأفق، ثم تقترب غالبًا بسرعة مفاجئة.

358. ينعكسُ سوءُ إدارة الدولة، في رأيي، على إدارة الأسر، فالعامل الذي يرى الإضْرابَ خِيارًا دائمًا لن يغرس في أبنائه احترام النظام.

359. يَهَبُ اللهُ الفيلسوفَ بصيرةً ليرى ما هو موجود بإزاء عيون الجميع.

360. الحياة أشبه بمسار في سلسلة جبال، وعلى جانبي هذا المسار منحدرات زلقة قد تجعلك تنزلق في أي اتجاه من دون القدرة على التوقف. أراقب تعثر الناس على هذا النحو، فأقول: «كيف يمكن لأحد أن يتجنب هذا المصير؟»، وهذا يعني «إنكار الإرادة الحرة». وهذا هو الموقف الذي يعَبِّر عن نفسه في هذا «الاعتقاد»، ولكنه ليس اعتقادًا علميًّا، ولا علاقة له بالقناعات العلمية.

361. إن إنكار المسؤولية يعني ألا نُحَمِّل أي شخص المسؤولية.

362. يُمكن أن يُشَبَّه ذوقُ بعض الناس بالمقارنة مع الذوق الذي يتدرب عليه المرء بحالة الانطباع البصري الخاص بعين ضعيفة البصر مقارنة بما نراه العين الطبيعية، فعندما ترى العين الطبيعية شيئًا واضح المعالم، لا ترى العين الضعيفة إلا بقعة ضبابية من الألوان.

363. يجد الشخصُ الذي يعرف الكثير صعوبةً في عدم الكذب.

364. أشعرُ بخوفٍ شديد من عَزْف أحدهم على البيانو في المنزل، لدرجة

أنه عندما يحدث ذلك ويتوقف العزف، أستمر في الهلوسة بأن العزف ما زال مستمرًّا. أسمعه حينها بوضوح تام، مع أنني أعلم تمامًا أنه مجرد وهم من خيالي.

365. يبدو لي أن الاعتقاد الديني قد يكون أشبه بالتزام شغوف بنظام مرجعي معين. وعلى هذا النحو، فإنه ليس مجرد إيمان، بل هو أيضًا أسلوب حياة وطريقة لتقويم الحياة. إنه ارتباط شغوف بهذا التفسير. ومن هنا، ينبغي أن يتجسد تعليم الاعتقاد الديني في تصوير ووصف هذا النظام المرجعي، مع مناشدة الضمير في الوقت نفسه. ويجب أن يؤدي هذا الجمع في النهاية إلى أن يتبنى المتعلم بنفسه، وبمحض إرادته، ذلك النظام المرجعي بشغف. سيكون الأمر أشبه بشخص يبيّن لي من جهة حالتي البائسة، ومن جهة أخرى يصف لي طوق النجاة، حتى أصل بإرادتي، أو على الأقل من دون قيادة المعلم لي، إلى الاندفاع والإمساك به.

366. ربما تنشأ، يومًا ما، ثقافة من هذه الحضارة.

وحينها سنجد تاريخًا حقيقيًّا لاكتشافات القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، وسيكون مهمًّا للغاية.

367. نقول في أثناء إجراء تحقيق علمي أشياء كثيرة، ونُطلق العديد من العبارات التي لا نفهم دورها في تحقيقنا، وذلك ليس لأن كل ما نقوله له غاية ندركها بالطبع، بل هي مجرد ثرثرة. تعمل أفكارنا وفق أنماط معتادة ومحددة، ونقوم تلقائيًّا بعمليات انتقالية بناءً على التقنيات التي تعلمناها، ثم يأتي وقت علينا فيه أن نستعرض ما قلناه. قمنا بالكثير من الحركات التي لا تخدم هدفنا، بل ربما تعرقل

تحقيقه، والآن يجب علينا أن نوضح عمليات التفكير لدينا بطريقة فلسفية.

368. يبدو لي أنني ما زلت بعيدًا جدًّا عن فهم هذه الأمور، كما أنني ما زلت بعيدًا جدًّا من المرحلة التي أعرف فيها ما يجب أن أتحدث عنه وما لا يجب أن أتحدث عنه. ما زلتُ أتعثر في التفاصيل من دون أن أعرف ما إذا كان ينبغي لي أن أتحدث عن مثل هذه الأمور من الأساس، ولديّ انطباع بأنني قد أتفحص مِساحةً واسعة فقط لاستبعادها في النهاية من الاعتبار. لكن حتى في هذه الحالة، لن تكون هذه التأملات عديمة الفائدة، ما دامت لا تدور في حلقة مفرغة.

1948

369. يجب عليك، عند التفلسف، النزول إلى الفوضى القديمة والشعور كأنك في منزلك هناك.

370. العبقرية هي الموهبة التي تعبر فيها الشخصية عن نفسها، ولهذا السبب أود القول إن كراوس يتمتع بموهبة، موهبة استثنائية، ولكنه ليس عبقريًّا.

لا شك أن ثمة لحظات من العبقرية لا تلاحَظ فيها الموهبة، على الرغم من الاستغلال العظيم للموهبة. مثال: «فإن الثور والحمار يستطيعان القيام بالأشياء أيضًا...»[1]، من الغريب أن هذا المثال أعظمُ

(1) Georg Christoph Lichtenberg, *Timorus*, Perface.

الجملة الكاملة: «بإمكان الثور والحمار القيام بالأشياء أيضًا، ولكن الإنسان وحده، حتى الآن، مَنْ يستطيع أن يمنحك الضمان».

بكثير من أي شيء كتبه كراوس. لا ترى هنا مجرد هيكل فكري، بل ترى إنسانًا كاملًا.

وهذا هو السبب أيضًا في أن عظمة ما يكتبه شخص ما تعتمد على كل شيء آخر يكتبه ويفعله.

371. في الحلم، وحتى بعد فترة طويلة من استيقاظنا، يمكن أن تبدو لنا كلمات الحلم ذات أهمية كبيرة. أليس الوهم نفسه ممكنًا أيضًا في الحياة اليَقِظة؟ يبدو لي أنني، في بعض الأحيان، أكون خاضعًا لهذا الوهم هذه الأيام، وغالبًا ما يبدو الأمر هكذا مع المجانين.

372. ما أكتبه هنا قد يكون ضعيفًا. حسنًا، في هذه الحالة، أنا ببساطة لا أستطيع استخلاص الشيء العظيم والمهم. لكن توجد آفاق كبيرة مخفية في هذه الملاحظات الضعيفة.

373. يكتب شِلَر في رسالة (إلى غوته على ما أعتقد)[1] عن «المزاج الشاعري (poetischen Stimmung)». أعتقد أنني أعرف ما يعنيه، وأعتقد أن ما يعنيه مألوف لدي. إنه مزاج يتضمن الانفتاح على الطبيعة، حيث تبدو أفكارُ المرءِ حيةً مثل الطبيعة نفسها. لكن من الغريب أن شِلَر نفسه لم ينتج شيئًا أفضل (أو هكذا يبدو لي)، ولذا فأنا لست مقتنعًا تمامًا بأن ما أنتجه في مثل هذا المزاج له قيمة بالفعل. من الممكن تمامًا أن ما يمنح أفكاري بريقها في مثل هذه المناسبات هو الضوء الذي تستمده من خلفها، في حين أن أفكاري نفسها لا تتوهج.

374. حيث يواصل الآخرون المسير، أظل ثابتًا.

(1) Letter to Goethe, 17th December 1795.

375. (للمقدمة)[1] لم أعرض الكتاب للعامة من دون تردد. ستتلقفه الأيادي التي لم أكن أرغب في أن أتخيل الكتاب فيها. آمل أن يُنسى قريبًا من قبل الصحفيين الفلسفيين، وأن يحظى بقرّاء من نوع أفضل.

من النادر أن تتقدم إحدى الجمل التي أكتبها هنا إلى الأمام، وتشبه الجمل الأخرى مقص الحَلَّاق الذي يجب عليه أن يستمر في تحريكه حتى يقوم بقَصَّة في اللحظة المناسبة.

376. عندما أقابِل باستمرار أسئلة في مناطق أبعد لا أستطيع الإجابة عنها، يتضح لي سبب افتقاري إلى الألفة في المناطق الأقل بعدًا، فكيف لي أن أعرف أن ما يقف في طريق الإجابة هنا ليس هو بالضبط ما يمنعني من إزالة الضباب هناك؟

377. قد يكون الزبيب أفضل جزء في الكعكة، لكنَّ وعاء الزبيب ليس أفضل من الكعكة، ومَنْ كان بوسعه أن يقدم لنا وعاءً ممتلئًا بالزبيب لا يعني أنه يستطيع أن يخبز لنا كعكة منه، فضلًا عن أن يصنع شيئًا أفضل.

أفكر هنا في كراوس وحِكَمِه الموجزة، ولكن أيضًا في نفسي وملاحظاتي الفلسفية.

ليست الكعكة، إن جاز التعبير، مجرد زبيب مُخفف.

378. تُحَفّز الألوان على التفلسف، وربما يفسر ذلك شغف غوته بنظرية الألوان.

يبدو أن الألوان تقَدِّم لنا لُغْزًا، لغزًا يحفزنا على التفكير، وليس لغزًا يثير فينا الإحباط والغضب.

---

(1) مقدمة كتاب *تحقيقات فلسفية*.

379. يمكن للإنسان أن يعتبر كلّ الشر الكامن فيه نوعًا من العمى.

380. إنْ كان صحيحًا، كما أعتقد، أن موسيقى مالر لا قيمة لها، فإن السؤال المطروح هو: ما الذي كان ينبغي له فعله بموهبته؟ لأنه من الواضح تمامًا أن إنتاج هذه الموسيقى الرديئة تَطَلَّب مجموعة من المواهب النادرة للغاية. هل كان عليه، مثلًا، أن يؤلف سمفونياته ثم يحرقها؟ أو كان يجب أن يقسو على نفسه ويمتنع عن تأليفها بالمطلق؟ أو كان عليه أن يؤلفها ويُدرك أن لا قيمة لها؟ ولكن كيف كان يمكنه أن يُدرك ذلك؟ فأنا أدرك الأمر لأنني أستطيع مقارنة الموسيقى الخاصة به بموسيقى الملَحِّنين العظماء، ولكنه لم يكن يستطيع القيام بذلك، فمَنْ يطرأ له هذا الأمر قد يُسَاوِره شك حول قيمة إنتاجه، لأنه، بلا شك، يُدرك أنه، إن جاز التعبير، لا يتمتع بطبيعة الملحنين العظماء الآخرين، ولكن هذا لا يعني أنه سيدرك انعدام القيمة، لأنه يمكنه دائمًا أن يقول لنفسه إنه مختلف عن الآخرين (الذين يُعجَب بهم)، وهذا صحيح، لكنه متميز بطريقة أخرى. ربما يمكننا القول: إذا لم يكن هناك أَحَدٌ ممن تُعجب بهم يشبهك، فربما تؤمن بقيمتك فقط لأن الأمر يتعلق بك فحسب.ـ حتى من يحاول مقاومة الغرور، ولكن ليس بنجاح تام، سيظل يخدع نفسه دائمًا بشأن قيمة ما يُنتجه.

لكن الأخطر، كما يبدو، هو أن تضع عملك في موضع للمقارنة، من قِبَلك أولًا ثم من قبل الآخرين، مع الأعمال العظيمة للأزمنة الماضية. ينبغي أن لا تسمح لمثل هذه المقارنة على الإطلاق، فإنْ كانت ظروف اليوم مختلفة حقًّا عن الظروف السابقة إلى درجة تمنعك من مقارنة عملك بالأعمال السابقة من حيث النوع، فإنك، بالمثل، لا تستطيع

مقارنة قيمته مع قيمة تلك الأعمال الأخرى. أنا نفسي أرتكب هذا الخطأ باستمرار.

النزاهة هي كل شيء!

381. التكتّل (Konglomerat): المشاعر الوطنية، على سبيل المثال.

382. تأتي الحيوانات عندما تُنادى بأسمائها، تمامًا مثل البشر.

383. أطرح عددًا لا يُحصى من الأسئلة التي لا حاجة إليها. ليتني أستطيع أن أشق طريقي عبر هذه الغابة!

384. أرغب حقًّا في أن تعمل علامات الترقيم الكثيرة التي أضعها على إبطاء سرعة القراءة، لأنني أرغب في أن تُقرَأ كلماتي ببطء (كما أقرأ أنا نفسي).

385. أعتقد أن بيكون تَوَرَّط في فلسفته، وهذا الخطر يهددني أيضًا. كانت لديه صورة مشرقة لمبنًى ضخم، لكنها اختفت عندما أراد أن يتعمق في التفاصيل. كان الأمر كما لو أن معاصريه قد شرعوا ببناء مبنًى عظيم من الأساسات، ويبدو أنه رأى شيئًا مشابهًا في مخيلته، أي رؤية ما لهذا المبنى، ولكنه رآه أعظم، ربما، من أولئك الذين كانوا يعملون على بناء هذا المبنى. ولتحقيق ذلك، كانت ثمة حاجة إلى وجود فكرة عن المنهج، ولكن لم تكن ثمة حاجة بالضرورة لموهبة في البناء. لكن الأمر السيئ هو أنه شن هجمات جدلية ضد البناة الحقيقيين ولم يعترف، أو ربما لم يُرِد أن يعترف، بحدوده.

ومن جهة أخرى، من الصعب للغاية رؤية هذه الحدود، وهذا يعني تحديدها بوضوح، ويعني هذا أيضًا، وعلى نحو ما، العثور على طريقة

للرسم تُصَوِّر هذا الغموض، ذلك أنني أريد أن أقول لنفسي باستمرار: «لا ترسم سوى ما تراه!».

386. يُفَكَّكُ في التحليل الفرويدي الحلم، وبهذا يفقد معناه الأصلي تمامًا. يمكننا التفكير فيه بوصفه مسرحية تُعرض على خشبة المسرح، مع حبكة قد تكون غير مفهومة إلى حد كبير في بعض الأحيان، ولكنها في أحيان أخرى تبدو مفهومة تمامًا أو على الأقل تبدو كذلك، ثم قد نفترض تجزئة هذه الحبكة إلى أجزاء صغيرة، بحيث يُمنح كل جزء معنًى جديدًا. أو يمكننا تخيله على النحو التالي: تُرسم صورة على ورقة كبيرة، ثم تُطوى الورقة بطريقة تجعلِ الأجزاءَ غير المترابطة في الصورة الأصلية تظهر جنبًا إلى جنب، مكوِّنةً صورة جديدة قد تكون أو لا تكون ذات معنًى. (بينما يتوافق هذا الشيء الأخير مع الحلم الظاهري، تتوافق الصورة الأصلية مع «فكرة الحلم الكامنة»).

يمكنني الآن تخَيُّل شخص يرى الصورة المفتوحة ويقول: «نعم، هذا هو الحل، هذا ما حلمت به، ولكن من دون الفجوات والتشوهات». سيكون هذا هو الحل تحديدًا بفضل إقراره به. يشبه ذلك البحث عن كلمةٍ في أثناء الكتابة ثم القول: «هذا هو، هذا يعبر عما أردت قوله!» ـ قبولك هذا يشهد على أن الكلمة التي وجدتها هي التي كنتَ تبحث عنها. (يمكننا أن نقول حقًّا في هذه الحالة: نحن لا نعرف ما الذي نبحث عنه إلا عندما نجده ـ وهو ما يشبه ما قاله رسل عن الرغبة).

ما يثير الاهتمام بالحلم ليس ارتباطه السببي بالحوادث في حياتي، بل بالأحرى الانطباع الذي يمنحنا إياه بوصفه جزءًا من قصة ـ جزءًا حيويًّا للغاية بلا شك ـ لكن بقية القصة تبقى غامضة. (نرغب في أن

نسأل: «من أين جاءت هذه الصورة؟ وماذا حدث لها؟»). وإذا أظهر لي أحدهم الآن أن هذه القصة لم تكن القصة الصحيحة، وأنها كانت مبنيةً في الواقع على قصة مختلفة تمامًا، بحيث أرغب في أن أصرخ بخيبة أمل: «أوه، هكذا كان الأمر؟»، فإن الأمر حينها سيبدو كأن شيئًا قد سُلب مني. بالتأكيد، تنهار القصة الأصلية مع فتح الورقة: الرجل الذي رأيته مأخوذًا من هنا، وكلماته مأخوذة من مكان هناك، والأجواء في الحلم من مكان آخر، ولكن مع هذا لقصة الحلم سحرها الخاص، مثل لوحة فنية تجذبنا وتلهمنا.

يمكن بالتأكيد القول إن تأمُّلَ صورة الحلم يلهمنا، وإننا ببساطة نشعر بالإلهام. إنْ رَوَيْنا الحلم لشخص آخر، فإن الصورة عادةً لا تلهمه. يؤثر الحلم فينا كما لو كان فكرة تحمل في طياتها تطوُّراتٍ محتملة.

387. تُمَجِّدُ العمارةُ شيئًا ما (لأنها تدوم). إنها تمجد غايتها.

(...)

تُخَلِّدُ العمارة وتمجّد شيئًا، لهذا لا يمكن أن توجد عمارة حيث لا يوجد شيء يُخَلَّد ويُمَجَّد.

(...)

تُخَلِّدُ العمارة وتمجّد شيئًا، لهذا لا يمكن أن توجد عمارة حيث لا يوجد شيء يُمَجَّد.

تُمَجِّدُ العمارة شيئًا (لأنها تدوم)، لهذا لا يمكن أن توجد عمارة حيث لا يوجد شيء يُمَجَّد.[1]

(1) توجد صيغ متعددة لهذه الملاحظات في الطبعات الإنجليزية والألمانية للكتاب، وحتى

388. اصنع عملة معدنية من كل خطأ.

389. فهم وتفسير جملة موسيقية. تكون الإيماءة أحيانًا هي أبسط تفسير، وقد يكون في أحيان أخرى الأبسط مجرد حركة راقصة، أو كلمات تصف رقصة.ـولكن، أليس فهم الجملة الموسيقية يعني اختبار شيء ما في أثناء سماعنا إياها؟ ما دور التفسير في هذه الحال؟ أَمِنَ المفترض أن نفكر في التفسير في أثناء استماعنا إلى الموسيقى؟ أَمِنَ المفترض أن نتخيل الرقصة، أو أي شيء آخر، في أثناء الاستماع؟ افترض أننا فعلنا هذا ـ لماذا يُسمّى ذلك استماعًا إلى الموسيقى بفهم؟ إذا كانت رؤية الرقصة الأمر المهمّ، لكان من الأفضل أداء الرقصة بدلًا من الموسيقى، لكن كل ذلك مجرد سوء فهم.

أقدّم تفسيرًا لشخص وأقول له: «الأمر كما لو أن...»، ثم يقول: «نعم، الآن فهمت ذلك»، أو «نعم، الآن أدركت كيف يجب عزفها». الأهم هنا هو أنه لم يكن مُضطرًّا إلى قبول التفسير، إذ لم أقدم له، بطريقة ما، أسبابًا قاطعة للاعتقاد بأن هذا المقطع يجب مقارنته بمقاطع أخرى. لا أفسّر له، على سبيل المثال، أن ما قاله الملحن الموسيقي يجعل هذا المقطع يمثل شيئًا ما.

إذا سألتُ الآن: «إذن، ما الذي أختبره فعليًّا عندما أسمع هذه الثيمة وأفهم ما أسمعه؟» ـ لا يخطر ببالي إلا الإجابات البسيطة: صور، وإحساسات بالحركة، وذكريات، وما شابه.

قد أقول: «إنني أستجيب لها» ـ لكن ما معنى ذلك؟ قد يعني ذلك

في المخطوطة الأصلية، وقد اعتمدتها كلّها في الترجمة نظرًا إلى عدم وجود سبب واضح لتفضيل صيغة على أخرى. (المترجم)

شيئًا مثل: أن أؤدِّي إيماءاتٍ مع الموسيقى في الوقت المناسب. وإذا أشرنا إلى أن هذه الحركات غالبًا ما تكون محدودة للغاية، فمن المحتمل أن يكون الرد هو أن الصور تكمّل مثل هذه الحركات. ولكن، لنفترض وجود شخص يصاحب الموسيقى بحركات كاملة إلى أقصد حد ـ إلى أي مدًى يُعدّ ذلك فهمًا لها؟ هل أريد القول إن الحركات التي يؤديها، أو إحساساته الحركية، تُظهر فهمه؟ (ما مقدار معرفتي بهذه الأشياء؟) ـ ما هو صحيح هو أنه في بعض الظروف سأعتبر الحركات التي يؤديها علامة على الفهم.

ولكن (إذا رفضت اعتبار الصور والإحساسات الحركية وما إلى ذلك تفسيرات)، أينبغي حينها القول إن الفهم ببساطة هو تجربة معينة لا يمكن تحليلها على نحو أعمق؟ حسنًا، سيكون ذلك مقبولًا ما دام لا يُفترض أن يعني هذا أن الفهم يعدّ *مضمونًا تجريبيًا* (Erlebnisinhalt) معينًا. لأن هذه الكلمات تجعلنا نفكر في تمييزات مثل تلك الموجودة بين الرؤية والسمع والشم.

إذن، كيف نفسر لشخصٍ ما معنى «فهم الموسيقى»؟ أبالإشارة إلى الصور والإحساسات الحركية وما إلى ذلك التي يُجَرِّبها الشخصُ الذي يفهم؟ ما هو أرجح من هذا أن نفسر الأمر بالإشارة إلى حركاته التعبيرية. ـ وينبغي لنا بالفعل أن نسأل عن الوظيفة التي يؤديها التفسير هنا. وما معنى الحديث عن: فهم ما يعنيه فهم الموسيقى؟ لأن البعض سيقول إن فهم ذلك يعني: فهم الموسيقى نفسها. وفي هذه الحالة، يجب أن نسأل: «حسنًا، هل يمكن تعليم شخص ما فهم الموسيقى؟»، لأن ذلك هو النوع الوحيد من التعليم الذي يمكن وصفه بالتفسير للموسيقى.

ثمة تعبير معين يَخُصّ تقدير الموسيقى، في أثناء الاستماع أو العزف، وفي مناسبات أخرى أيضًا. تكون الإيماءات أحيانًا جزءًا من هذا التعبير، ولكن سيكون الأمر في أحيان أخرى مرتبطًا ببساطة بكيفية عزف الشخص، أو تلحينه، للعمل، ويتعلق الأمر أحيانًا بالمقارنات التي يقوم بها والصور التي توضح الموسيقى. سيستمع الشخص الذي يفهم الموسيقى بشكل مختلف (مثلًا، بتعبير مختلف على وجهه)، وسيتحدث بشكل مختلف، عن الشخص الذي لا يفهمها، لكنه سيُظهر أن فهمه لثيمة معينة لا يتجلى فقط في المظاهر المُصَاحِبة لسماعه أو عزفه لتلك الثيمة، إذ يتجلى ذلك أيضًا في فهمه للموسيقى بشكل عام.

تقدير الموسيقى هو تَجَلٍّ للحياة البشرية. كيف نصفه لشخص ما؟ حسنًا، أعتقد أننا يجب أن نصف الموسيقى أولًا، ثم يمكننا وصف كيفية تفاعل البشر معها. ولكن أهذا كل ما نحتاج إلى فعله، أم يجب علينا أيضًا أن نعلّمه فهمها بنفسه؟ حسنًا، إنْ فُهِّمَ ومُنِحَ تفسيرًا لا يُحَقِّق هذا فإن هذا سيكون بمثابة تعليمه «ما الفَهْم» ولكن بمعنًى يختلف عن هذه الجملة نفسها. ومرة أخرى، تعليم شخص ما فهم الشعر أو الرسم قد يُسهم في تعليمه معنى فهم الموسيقى.

390. يتعلم أطفالنا في المدرسة منذ البداية أن الماء يتكون من الهيدروجين والأكسجين، أو أن السكر يتكون من الكربون والهيدروجين والأكسجين، ويُعَدّ أي شخص لا يفهم ذلك غبيًّا. لكن الأسئلة الأهمّ تظل مخفية.

391. يتلاشى جَمَال الشكل النجمي – وربما النجمة السداسية – إذا رأيناه متماثلًا بالنسبة إلى محور معين.

392. قال باخ إن كل ما حَقَّقه كان نتيجة الاجتهاد، لكنَّ مثل هذا الاجتهاد يفترض التواضع وقدرة هائلة على المعاناة، أي القوة. وأي شخص يستطيع، بالإضافة إلى ذلك، التعبير عن نفسه بشكل مثالي، فإنه يخاطبنا ببساطة بلغة إنسان عظيم.

393. أعتقد أن التربية الحالية للبشر تهدف إلى تقليل القدرة على المعاناة. في الوقت الحاضر، تُعتبر المدرسة جيدة إذا استمتع الأطفال بوقتهم فيها. ولكن لم يكن هذا هو المعيار في وقتٍ سابق. يريد الآباء والأمهات أن يصبح أطفالهم مثلهم (بل وأفضل منهم)، ومع ذلك يقدمون لهم تربية تختلف تمامًا عن تربيتهم. ـ ما عادتِ القدرةُ على المعاناة تُقَدَّرُ كثيرًا، لأن المعاناةَ لا يُفترض أن توجد أصلًا، فهي تُعدُّ شيئًا عَفَّى عليه الزمن.

394. «مَكْرُ (Tücke) الأشياء» ـ تشبيهٌ (Anthropomorphismus) غير ضروري. يمكننا أن نتحدث عن خبث العالم، بل يمكننا بسهولة أن نتخيل أن الشيطان قد خلق العالم أو جزءًا منه، ولا حاجة لنا إلى تخيُّل تدخل الشيطان في مواقف معينة، إذ قد يحدث كل شيء «وفقًا لقوانين الطبيعة»: الخطة بأكملها موَجَّهة نحو الشر منذ البداية. ومع ذلك، يعيش الإنسان في هذا العالم الذي تتحطم فيه الأشياء، وتتلاشى، وتتسبب بكل أنواع الأذى. والإنسان نفسه، بلا شك، يُعَدّ من بين هذه الأشياء.ـأما «خبث» الشيء فيُعدّ تشبيهًا غبيًّا، لأن الحقيقة أشد خطورة من هذا الخيال.

395. قد تكون الوسيلة الأسلوبية مفيدة ومع ذلك من الممكن مَنْعي من استعمالها. «als welcher» (as which) الخاصة بشوبنهاور على

سبيل المثال. قد تجعل في بعض الأحيان التعبيرَ أكثر راحة ووضوحًا، لكن لا يمكن استعمالها من قبل شخص يراها قديمة،[1] ويجب عليه ألا يتجاهل هذا الشعور (Empfindung).

396. يوجد اختلاف تامٌّ بين الإيمان الديني والخرافة، فبينما الخرافة ناتجة عن الخوف وتعدّ نوعًا من العلم الزائف، ينبع الإيمان الديني من الثقة.

397. سيكون من الغريب ألا توجد حيوانات تتمتع بالحياة العقلية للنباتات، أي أنها تفتقر إلى الحياة العقلية.

398. أعتقد أنه يمكن اعتبار هذا قانونًا أساسيًّا في التاريخ الطبيعي: إذا كان لشيء في الطبيعة «وظيفة» أو «غاية محددة»، فمن الممكن أن يوجد هذا الشيء نفسه في ظروف لا يخدم فيها أي غاية، بل قد يصبح حتى «غير وظيفي».

فإذا كانَتِ الأحلام تحفظ النوم أحيانًا، يمكنك أن تتوقع أن تُقْلقه أحيانًا أخرى، وإذا كانت هلوسة الأحلام تخدم غرضًا معقولًا (مثل تحقيق الرغبات المتخيلة)، فإنه يمكنك أن تتوقع أيضًا أن تؤدي عكس ذلك.

ليس ثمة «نظرية دينامية للأحلام».

(1) تُعَدّ الصيغة الألمانية «als welcher» قديمة فعلاً اليوم وحَلّ محلّها بدائل أخرى، وكانت قديمة حتى أيام فتغنشتاين، ولعلّ هذا الأخير لا يحاول في هذه الشذرة إلا إثارة الإشكالية بين اتّباع القديم (لغويًّا) أو السّماح باستخدامه لأغراض جمالية وأسلوبية من جهة، وقِيَم الوضوح والإيجاز في التعبير وما شابهها من جهة أخرى. انظر للتوسع قليلًا في هذه النقطة بالعلاقة بفتغنشتاين: [المراجِع]

Dorothea Franck, «Style and Innocence_lost, regained_and lost again?,» in Caroline van Eck *et al.* (eds.) *The Question of Style in Philosophy and the Arts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [1995]), 226-228.

399. ما الذي يجعل تصوير الحالات الشاذة (Anomalien) بدقّة أمرًا مهمًّا؟ إذا لم تتمكن من ذلك، فهذا يدل على أنك لا تمتلك دراية كافية بالمفاهيم.

400. إنني هشّ وضعيف للغاية وكسول، وهذا يمنعني من تحقيق شيء مهمّ. يُعَدّ اجتهاد العظماء، من بين أمور أخرى، علامة على قوتهم، بصرف النظر عن ثرائهم الداخلي.

401. إذا كان اللهُ يختارُ حقًّا مَن سيُخلَّص، فلا يوجد سبَبٌ يمنعه من اختيارهم وفقًا لجنسياتهم أو أعراقهم أو طبائعهم. ولماذا لا يُعبَّر عن هذا الاختيار في قوانين الطبيعة؟ (كان يمكنه بالطبع أيضًا أن يختار بطريقة يكون فيها الاختيار خاضعًا لقانون).

قرأتُ مقتطفات من كتابات القديس يوحنا الصليب[1] حيث قال فيها إن الناس هلكوا لأنهم لم يحظوا بفرصة العثور على مرشد روحي حكيم في اللحظة المناسبة.

وكيف يمكنك إذن أن تقول إن اللّٰه لا يختبر الناس بما يفوق طاقتهم؟ أميل إلى القول هنا إن المفاهيم المغلوطة قد تسببت بالفعل في الكثير من الأذى، لكن الحقيقة هي أنني لا أعرف إطلاقًا أي المفاهيم تؤدي إلى الخير وأيها تؤدي إلى الأذى.

402. لا يجب أن ننسى: حتى شكوكنا الفلسفية الأسمى لها أساس في الغريزة. على سبيل المثال: تلك المُعَبَّر عنها في «لا يمكننا أبدًا أن نعرف...»، والبقاء منفتحًا على المزيد من الحجج. الأشخاص الذين

(1) St. John of the Cross, Juan de Yepes, 1542-91.

لا يمكن تعليمهم هذا يبدون لنا أدنى عقليًّا، إذ ما زالوا غير قادرين على تشكيل مفهوم معين.

403. إذا كانتْ أحلامُ النوم تؤدي وظيفة مشابهة لأحلام اليقظة، فإن غايتها، جزئيًّا، هي تحضير الناس لأي احتمال (بما في ذلك الاحتمالات الأسوأ).

404. إذا كان بإمكان شخص ما أن يؤمن باللّٰه بيقين تام، فلماذا لا يؤمن بالعقول الأخرى (Andern Seele)؟

405. تُعَدّ هذه الجملة الموسيقية إيماءة بالنسبة إليّ. إنها تتسلل إلى حياتي، وأجعلها خاصة بي.

تُشَكِّلُ التنوعات غير المتناهية للحياة جزءًا جوهريًّا من حياتنا، وعليه، تُعَدّ بالتحديد جزءًا من الطابَع المعتاد للحياة. يعني التعبير بالنسبة إلينا عدم قابلية التنبؤ، فلو كنت أعرف بالضبط الكيفية التي سيعبر بها أحدهم عن العبوس أو التحرك، لَمَا أمكن وجود أي تعبير للوجه أو إيماءة. ـولكن هل هذا صحيح؟ـ يمكنني، مع هذا، أن أستمع مرارًا وتكرارًا إلى عملٍ موسيقيّ أحفظه (تمامًا) على ظهر قلب، بل ويمكن حتى عزفه على الآلة الموسيقية. ستظل إيماءات هذا العمل بالنسبة إليّ كما هي، على الرغم من أنني أعرف طوال الوقت ما القادم، وقد يفاجئني ذلك من جديد مرة بعد أخرى (بمعنًى معين).

406. يشبه المفكر الديني الصادق الشخص الذي يسير على حبل مشدود، إذ يبدو كأنه لا يسير على شيء سوى الهواء. ومع الضعف الشديد للحبل، فإنه يمكنه حقًّا السير عليه.

407. الإيمان الذي لا يتزعزع (على سبيل المثال، الإيمان بوعد). أهو أقل

يقينًا من الاقتناع بحقيقة رياضية؟-ولكن هل يجعل هذا ألعاب اللغة أشبه بعضها ببعض؟

408. من المهم لمقاربتنا أن يشعر المرء أنه لن يعرف أبدًا ما يدور في داخل بعض الأشخاص، ولن يتمكن أبدًا من فهمهم (النساء الإنچليزيات بالنسبة إلى الأوروبيين).

409. من الحقائق المهمة والجديرة بالملاحظة، كما أعتقد، أن طابع الثيمة الموسيقية يتغير إذا عُزِفت بإيقاعات مختلفة. إنه انتقال من الكم إلى الكيف.

410. إن مشكلات الحياة غير قابلة للحل على السطح، ولا يمكن حلها إلا في العمق. إنها غير قابلة للحل في أبعادها السطحية.

411. في محادثة: شخص يرمي كرة، الآخر لا يعرف: أعليه أن يرميها مرة أخرى، أم يرسلها إلى شخص ثالث، أم يتركها ملقاة، أم يلتقطها ويضعها في جيبه، وما إلى ذلك؟

412. يضطلع المعماري العظيم في فترة سيئة (فان دير نول Van der Nüll) بمهمة مختلفة تمامًا عن مهمة المعماري العظيم في فترة جيدة. يجب عليك ألا تنخدع بالمصطلحات المتداولة. خذ عدم قابلية المقارنة، لا قابلية المقارنة، كأمرٍ مسلّم به.

413. لا شيء أهم من بناء المفاهيم الخيالية، التي ستُعَلِّمنا أخيرًا أن نفهم مفاهيمنا الخاصة.

414. «التفكير صعب Das Denken ist schwer» (جيمس وارد James Ward). ماذا يعني ذلك حقًا؟ لماذا هو صعب؟-يشبه ذلك إلى حد كبير قول «النظر صعب». لأن النظر بتركيز صعب، وقد تنظر بتركيز

من دون رؤية شيء، أو تستمر في التفكير أنك ترى شيئًا ولكنك لا تستطيع الرؤية بوضوح. يمكنك أن تتعب من النظر حتى لو لم تَرَ شيئًا.

415. إذا لم تتمكن من حَلِّ عقدة، فإن أكثر شيء معقول يمكنك القيام به هو أن تدرك ذلك الأمر، وأكثر شيء لائق حينها هو أن تعترف به. [معاداة السامية].

ما يجب عليك فعله لعلاج الشر ليس واضحًا، لكن ما هو غير مسموح به واضح من حالة إلى أخرى.

416. من اللافت أن رسومات [ڤلهلم] بوش (Busch) يمكن وصفها في كثير من الأحيان بأنها «ميتافيزيقية». إذن، ثمة أسلوب في الرسم يمكن أن يكون ميتافيزيقيًّا. ـيمكن المرء القول: «يُرى هذا والأبدية تحتلّ الخلفيَّة».[1] ومع ذلك، فإن هذه الضربات[2] تعني ذلك فقط داخل لغة كاملة، وهي لغة بلا نحو، إذ لا يمكنك تحديد قواعدها.

417. عندما تَقَدَّمتْ به السنُّ، حاول شارلمان من دون جدوى أن يتعلم الكتابة، وبالمثل، قد يفشل شخص ما في تعلم طريقة تفكير جديدة، ولا يمكن له أن يتقنها.

418. لغة يُتَحَدَّث بها وفق إيقاع صارم، بحيث يمكن للمرء أن يتحدث بها أيضًا وفقًا لإيقاع المترونوم (Metronom).[3] ليس من البديهي أن الموسيقى

---

(1) Notebooks, 7.10.1916

(2) «الضربات» هنا كما في قولنا: «ضربات الريشة». [المراجع]

(3) ما يُدعَى بالعربية «المِسْرَع» أو «ضابط الإيقاع»، وهي أداة رَقَّاصة تُنتِج طَرْقَة أو نَقْرَة منتظمة وثابتة تُضْبَط يدويًّا وتُساعِد الموسيقيين مثلًا على ضبط إيقاعهم من حيث السرعة والتوقيت، إلخ. [المراجِع]

يمكن عَزْفها، مثل موسيقانا، وفقًا للمترونوم، على الأقل بين الحين والآخر. (عزف الثيمة من السمفونية الثامنة بدقة[1] وفقًا للمترونوم).

419. سيكون من الكافي أن يمتلك جميع أفراد المجتمع ملامح وجه متشابهة لكي نعجز عن سبر أغوارهم.

420. إنْ عُبِّرَ عن فكرة خاطئة بجرأة ووضوح، فهذا في حد ذاته مكسب كبير.

421. لا يمكنك حل مشكلات الفلاسفة إلا بالتفكير بجنون يفوق جنونهم بكثير.

422. تخيل مراقبة شخصٍ للنُوَاس[2] (Pendel) وتفكيره في أثناء ذلك: اللّٰه هو من يجعله يتحرك بهذا الشكل. حسنًا، أليس من حق اللّٰه أن يعمل حتى وفقًا لحسابات معينة؟

423. حتى لو كان الكاتب أكثر موهبة مني بكثير، فإنه سيظل صاحب موهبة متواضعة.

424. لدى البشر حاجة جسدية تدفعهم إلى إخبار أنفسهم في أثناء العمل: «لنترُكِ الأمر الآن»، وما يجعل الفلسفة عملًا مرهقًا هو الاضطرار إلى مواصلة التفكير على الرغم من هذه الحاجة.

425. عليك أن تتقبل العيوب في أسلوبك، تمامًا كما تتقبل العيوب في وجهك.

426. انزل دائمًا من مرتفعات الذكاء القاحلة إلى وديان الحمق الخُضر.

---

(1) سمفونية بيتهوفن الثامنة.
(2) هو نفسه البَنْدُول. [المراجِع]

427. أتمتع بموهبة تجعلني أستفيد من الظروف القهرية.[1]

428. ليست التقاليد شيئًا يمكن لأي شخص أن يتعلمه متى شاء، فهي ليست خيطًا يمكن الإمساك به متى ما أراد المرء، تمامًا كما لا يمكنك اختيار أسلافك.

من لا يملك تقليدًا ويتمنى أن يحظى بواحد يشبه العاشق التعيس.

429. لكلّ من العاشق السعيد والعاشق التعيس عاطفته (Pathos) الخاصة.

لكن من الأصعب أن تحسن التصرف عندما تكون عاشقًا تعيسًا مقارنةً بكونك عاشقًا سعيدًا.

430. أثار [جورج] مور بمفارقته عشّ دبابير فلسفي، غير أن عدم هياج الدبابير كما ينبغي لم يكن إلا بسبب خمولها.

431. لا يمكن عادةً في عالم العقل لأحد أن يُواصل مشروع شخصٍ آخر، ولا ينبغي له ذلك، فهذه الأفكار تخصب التربة لزراعة أفكار جديدة.

432. أتُعَدّ فيلسوفًا سيئًا إذا كان ما تكتبه صعب الفهم؟ لو كنتَ فيلسوفًا أفضل، لجعلتَ فهم الصعب أمرًا يسيرًا. -ولكن من قال إن ذلك ممكن؟! [تولستوي][2]

---

(1) الترجمة الحرفية: لديَّ موهبة دائماً ما تجعل من الضرورةِ فضيلةً. [المراجِع]

(2) قارَنْ هذا مثلاً برأي تولستوي عن الفن وكيف ينبغي أن يكون في كتابه **ما الفن**؟ (انظر هذه الترجمة المتوفرة: ليف تولستوي، **ما هو الفن**؟، تر. محمد عبدو النجاري، دمشق: دار الحصاد، 1991)، إذ يُحاجج في أكثر من موضع أن العمل الفني يجب أن يبتعد عن التعقيد المبالغ فيه، وعن الغموض، ويجب أن يُقصَد فيه عدد أكبر من الناس وليس قِلّة خاصة، فضلاً عن حاجته إلى أن يكون وجيزًا وواضحًا وبسيطَ التعبير، فالفنّ الجيد هو الفن القابل للفهم والذي يستشعره الإنسان جيدًا، إلخ. [المراجِع]

433. أعظم سعادة للإنسان هي الحب. افترض أنك قلت عن المصاب بالفصام (Schizophrenischen): إنه لا يحب، لا يستطيع أن يحب، يرفض أن يحب ـ فما الفرق؟

434. «هو يرفض أن...» تعني: إنه يقدر على ذلك. ولكن من يريد أن يقول هذا؟!

حسنًا، متى نقول «إنه يقدر على هذا»؟ ـنقوله عندما نريد إجراء تمييز. يمكنني رفع هذا الوزن، لكنني لن أرفعه، أما ذلك الوزن فلا أستطيع رفعه.

435. «لقد أمر اللّٰه بذلك، لذلك لا بد أن نكون قادرين على فعله». لا تعني هذه العبارة شيئًا، فلا يوجد «لذلك» هنا. قد يكون للتعبيرين، في أفضل الأحوال، المعنى نفسه.

تعني في هذا السياق عبارة «لقد أمر بذلك» تقريبًا: أنه سيعاقب أي شخص لا يمتثل لهذا الأمر. ولا يترتب على ذلك أي استنتاج بشأن ما يمكن للمرء فعله أو عدم فعله. وهذا هو معنى «اصطفاء النعمة (Gandenwahl)».

لكن هذا لا يعني أنه من الصواب القول: «إنه يعاقبك مع أنك لا تستطيع أن تتصرف بطريقة أخرى». ـومع ذلك، قد يكون من الممكن القول: تُفرَضُ العقوبةُ في هذه الحال في ظروف لا يجوز للبشر فيها فرضها. وهنا يتغير مفهوم «العقوبة» كاملًا، إذ عاد لا يكون في الإمكان استعمال التصورات القديمة، وإنِ استُعمِلَت فينبغي تطبيقها بطريقة مختلفة تمامًا. تأمل مثلًا الحكاية الرمزية الواردة في

رحلة الحاج[1] (The Pilgrim's Progress)، وانظر كيف أن كل شيء فيها -من منظور إنساني- يبدو غير صحيح. ولكن، ألا يعدّ صحيحًا مع ذلك؟ أي: ألا يمكن تطبيقه؟ لقد طُبق بالفعل. (توجد في محطات القطار أقراص بمؤشرين تُظهر موعد انطلاق القطار التالي. إنها تشبه الساعات، لكنها ليست ساعات، ومع ذلك، لها استعمالها الخاص).
(لا بد أن نجد مقارنة أفضل من هذه).

إذا أزعجت هذه الحكاية الرمزية أحدًا، يمكن أن يُقال له: طبقها بطريقة مختلفة، أو دعها وشأنها! (ولكن ثمة من ستُربكه أكثر مما قد تفيده).

436. اترك للقارئ ما يمكنه فعله بنفسه.

437. أقضي جلَّ وقتي في كتابة محادثات مع ذاتي، محادثات وجهًا لوجه.

438. الطموح هو موت الفكر.

439. ليستِ الفكاهةُ مجرَّد حالة مزاجية، بل هي طريقة في النظر إلى العالم. لذلك، إذا كان من الصحيح القول بأن الفكاهة قد تلاشت في ألمانيا النازية، فهذا لا يعني أن الناس لم يكونوا في حالة معنوية جيدة أو ما شابه ذلك، بل يشير إلى شيء أعمق وأهمّ بكثير.

440. شخصان يضحكان على نكتة مثلًا. نطق أحدهما ببعض الكلمات غير المألوفة إلى حد ما، وها هما يضحكان بطريقة غريبة.[2] قد يبدو هذا غريبًا للغاية لزائر قادم من بيئة مختلفة تمامًا، في حين نراه نحن معقولًا تمامًا.

---

(1) John Bunyan, *The Pilgrim's Progress from this World to that which is to come.*

(2) الضحك «بطريقة غريبة» كمقابل للكلمة التي تعني حرفيًّا «ثغاء» (وهو صوت الغنم وغيره): *Meckern* (وبالإنجليزية *bleating*). [المراجِع]

(شهدت هذا المشهد مؤخرًا في الحافلة وتمكنت من تخيل نفسي في مكان شخص سيكون هذا غريبًا عليه، فظهر الأمر لي من تلك الزاوية غير معقول تمامًا، كأنها ردود فعل حيوان غريب.

1949

441. مفهوم «الاحتفال». إنه مرتبط بالنسبة إلينا بالمرح، وربما كان مرتبطًا في عصور أخرى بالخوف والرعب فقط. ما نصفه بأنه «ظرافة»[1] أو «فكاهة» (Humor) لم يكن موجودًا، بلا شك، في عصور سابقة، إذ تتغير تلك الأشياء باستمرار.

442. «الأسلوب هو الإنسان (Le style c'est l'homme)». «الأسلوب هو الإنسان نفسه (Le style c'est l'homme même)». يتميز التعبير الأول بوصفه حكمة مُعَبَّرًا عنها بإيجاز مبتذل (eine billige epigrammatische Kürze)، أما التعبير الثاني، الصحيح، فيفتح منظورًا مختلفًا تمامًا، إذ يقول إن الأسلوب هو صورة للإنسان ذاته.

443. ثمة ملاحظات تزرع، وأخرى تحصد.

444. إن تجميع المشهد الخاص بتلك العلاقات المفاهيمية من خلال الأجزاء المتناثرة أمر صعب للغاية بالنسبة إليّ، فلا أستطيع إلا أن أقدم عملًا ناقصًا للغاية في ذلك الأمر.

445. إذا أَعْدَدْتُ نفسي لاحتمالٍ ما، فإنه يمكنكَ أن تكون واثقًا تمامًا بأنه لن يحدث. ربما.

(1) كمقابل تقريبي فقط لكلمة Witz الألمانية (ومقابلها بالإنجليزية Wit)، وقد تعني الكلمة نفسها بالألمانية «نُكتة»، لكنها أقرب إلى المعنى الأول في سياق الشذرة. [المراجِع]

446. من الصعب أن تعرف شيئًا، وتتصرف كما لو أنك لا تعرفه.

447. ثمة حالات يشعر فيها الإنسان بأن الفكرة التي يريد إيصالها واضحة في ذهنه أكثر مما يستطيع التعبير عنها بالكلمات. (وهذا يحدث معي كثيرًا) كأنّ المرء يتذكر حلمًا بوضوح شديد، لكنه لا يستطيع تقديم وصف جيد له. وفي الحقيقة، غالبًا ما تبقى الصورة كامنة وراء الكلمات بالنسبة إلى الكاتب (أنا)، بحيث تبدو تلك الكلمات كأنها تصف الصورة لي.

448. على الكاتب المتواضع أن يحذر من ترك التعبير غير الدقيق والخاطئ بسرعة، والاستعاضة عنه بتعبير صحيح، فإنّه يقتل الفكرة الأصلية بفعل هذا، الفكرة التي كانت على الأقل نبتة حيةً، والآن تُعدّ ذابلة وبلا قيمة، ويمكنه حينئذ رميها في القمامة. والحال أن النبتة البائسة لا تزال تتمتع بفائدة معينة.

449. يرتبط انقضاء أوان الكُتَّاب الذين كانوا في يومٍ من الأيام شيئًا له قيمة بحقيقة أن كتاباتهم، حين تتكامل بإطار عصرهم، تخاطب الناس بقوة، لكنها تموت دون هذا التكامل، كأنها محرومة من النور الذي أضفى عليها لونها.

وأعتقد أن جمال البراهين الرياضية، كما اختبره باسكال أيضًا، مرتبط بهذا الأمر. ففي إطار هذه النظرة إلى العالم، كانت هذه البراهين جميلة ـ وهو ليس الجمال وفقًا لوصف الناس السطحيين. وحتى البلورة ليست جميلة في كل «إطار» ـوإنْ كانت جذابة في كل مكان على الأرجح.ـ

يُظهر هذا كيف تعجز عصور بأكملها عن تحرير نفسها من قبضة بعض المفاهيم ـ مثل مفهوم «الجميل» و«الجمال».

450. تفكيري الخاص حول الفن والقيم مُحَرَّرٌ من الوهم بصورة تفوق ما كان ممكنًا تصوره بالنسبة إلى تفكير الناس قبل مئة عام، ومع هذا فإن الأمر لا يعني أن تفكيري أصَحّ من هذا المنظور، بل يعني فقط أن ثمة أمثلة على الانحدار موجودة في مُقَدَّمة عقلي لم تكن موجودة في مُقَدَّمة عقول أولئك الناس في ذلك الوقت.

451. تشبه المشكلات الأمراض، إذ لا بد أن تتحملها، وأسوأ ما يمكنك فعله هو التمرد عليها.

إنها تأتي على شكل هجمات أيضًا، تنشأ بفعل أسباب داخلية أو خارجية، وعندها عليك أن تقول لنفسك: «هجمة أخرى».

452. قد تثير المسائل العلمية اهتمامي، لكنها لا تستحوذ علَيَّ حقًّا. وحدها المسائل المفاهيمية والجمالية التي تمتلك ذلك التأثير فِيَّ. ولست مكترثًا حقيقةً بحل المشكلات العلمية، لكن الأمر مختلف مع تلك المسائل الأخرى.

453. حتى لو لم نكن نفكر في دوائر مفرغة، فإننا أحيانًا نشق طريقنا مباشرة عبر أدغال الأسئلة إلى الريف المفتوح، وأحيانًا أخرى نسلك طرقًا متعرجة أو ملتوية لا تقودنا إلى ذلك الريف.

454. السبت (Sabbath) ليس مجرد وقت للراحة أو التعافي. ينبغي لنا النظر إلى عملنا من الخارج، وليس فقط من الداخل.

455. ينبغي للفلاسفة أن يُحَيُّوا بعضهم بعضًا بالتحية التالية: «خذ وقتك»!

456. إن ما هو أبدي ومهمّ يكون غالبًا محجوبًا عن الإنسان بحجاب منيع. إنه يعلم بوجود شيء خلف الحجاب، لكنه لا يستطيع رؤيته. يعكس الحجاب ضوء النهار.

457. لماذا لا يصبح الإنسان بائسًا إلى حد اليأس؟ إنها إحدى الاحتمالات البشرية. كما هو الحال في لعبة Corinthian Bagatelle، فهذا أحدُ المسارات الممكنة التي قد تسلكها الكرات، ولعله ليس حتى واحدًا من المسارات غير المعتادة.

458. ينمو العشب، بالنسبة إلى الفيلسوف، في وديان الحَمَاقة أكثر مما ينمو على القمم القاحلة للذكاء.

459. الزمانية (Zeitlichkeit) وفقًا للساعة والزمانية في الموسيقى: لا يوجد تكافؤ بين هذين المفهومين أبدًا. العزف في الوقت الدقيق لا يعني العزف وفقًا للميترونوم تمامًا. لكن من الممكن أن يُعزَف نوعٌ معين من الموسيقى وفقًا للمترونوم. (هل الثيمة الافتتاحية <للحركة الثانية> من السيمفونية الثامنة من هذا النوع؟).

460. هل يمكن تفسير مفهوم عقوبات الجحيم بطريقة أخرى مختلفة عن تفسيره من خلال مفهوم العقاب؟ أو تفسير مفهوم خيرية الله بطريقة أخرى مختلفة عن تفسيره من خلال مفهوم الخيرية؟

إنْ كنتَ ترغب في تحقيق التأثير الصحيح بكلماتك، فلا شك أنه لا يمكن ذلك.

افترض تعليم شخص ما التالي: هناك كِيَان، إذا فعلت هذا وذاك، وعشت بهذه الطريقة أو تلك، سيأخذك بعد موتك إلى مكان حيث العذاب الأبدي. معظم الناس ينتهي بهم الحال هناك، وقلة يصلون إلى مكان السعادة الأبدية. ـ قد اختار هذا الكيان مسبقًا من سيصلون إلى المكان الجيد، ولأن أولئك الذين عاشوا حياة معينة هم الذين يصلون فقط إلى مكان العذاب، فقد اختار أيضًا مسبقًا أولئك الذين سيعيشون هذا النوع من الحياة.

ما التأثير الذي ستحدثه عقيدة (Lehre) كهذه؟

حسنًا، لا يُذكر العقاب هنا، بل ثمة نوع من القانون الطبيعي. وأي شخص يُعرض عليه الأمر بهذا الشكل، لن يستخلص منه سوى اليأس أو عدم التصديق.

لا يمكن أن يكون تعليم هذا تدريبًا أخلاقيًّا. وإذا أردت تدريب شخص ما أخلاقيًّا ومع ذلك تعليمه بهذه الطريقة، فإنه يتعين عليك أن تعلمه العقيدة بعد التدريب الأخلاقي، وتعرضها عليه كنوع من اللغز غير المفهوم.

461. «وبفعل خيريته اصطفاهم، وسيعاقبك»: عبارة لا معنى لها. ينتمي النصفان اللذان تتكوّن منهما الجملة إلى منظورين مختلفين. بينما النصف الثاني أخلاقي، الأول ليس كذلك. هذا ويصبح النصف الثاني، عند الجمع بينهما، عبثيًّا.

462. تناغم القافية بين «Rast» و«Hast»[1] هو محض صدفة.[2] لكنها مصادفة سعيدة، ويمكنك أن تكتشف هذه المصادفة السعيدة.

463. يظهر في موسيقى بيتهوفن ما يمكن تسميته بالتعبير عن السخرية (Ironie) لأول مرة، على سبيل المثال، في الحركة الأولى من السيمفونية التاسعة، وهي عنده سخرية مريعة، ربما سخرية القدر. ـ تعود السخرية إلى الظهور مع فاغنر، ولكن على نحو برجوازي (Bürgerliche).

لا شك أنه يمكن القول بتقليد فاغنر وبرامز، ولكل منهما طريقته الخاصة، لبيتهوفن، لكن ما كان عنده كونيًّا يصبح أرضيًّا معهما.

(1) الأولى بمعنى «استراحة»، والثانية بمعنى «تَسرُّع». [المراجِع]
(2) تَرِد الكلمتان في نص الترجمة الإنجليزية كذا: سريع *fast* وأخير *last*. [المراجِع]

تظهر التعابير نفسها في موسيقاه، لكنها تخضع لقوانين مختلفة.

أما في موسيقى موتسارت أو هايدن فلا دور للقدر على الإطلاق، فذلك ليس من اهتمامات هذه الموسيقى.

يقول ذلك الأحمق توفي (Tovey)[1] في موضع ما إن هذا، أو شيئًا مشابهًا، يعود إلى حقيقة أن موتسارت لم يطّلع على نوع معين من الأدبيات. كأنه قد ثبت أن موسيقى العظماء تشكّلت فقط من خلال الكتب. لا شك أن هناك صلة بين الموسيقى والكتب، لكن إذا لم يجد موتسارت مأساة عظيمة فيما قرأه، فهل يعني ذلك أنه لم يواجهها في حياته؟ وألا يرى الملحنون شيئًا إلا من خلال نظارات الشعراء؟

464. ليس ثمة شيء يُسمّى الطباق ثلاثي الأجزاء (Einen dreifachen Kontrapunk) إلا في سياق موسيقي محدد للغاية.

465. التعبير العاطفي في الموسيقى. لا يمكن وصفه من حيث درجات علو الصوت أو الإيقاع، تمامًا كما لا يمكن وصف تعبير الوجه المفعم بالعاطفة من خلال توزيع المادة في الفضاء، بل إنه لا يمكن حتى تفسيره عن طريق نموذج (paradigm) محدد، إذ يمكن عزف المقطوعة نفسها بتعبير أصيل بطرق لا حصر لها.

466. يُقال إن جوهر اللّٰه يضمن وجوده ـ لكن ما يعنيه هذا في الواقع هو أن الأمر محل النظر هنا لا يتعلق بوجود شيء ما.

إذ ألا يمكننا القول، بالطريقة نفسها، إن جوهر اللون يضمن وجوده؟

(1) لعله يقصد دونالد فرانسس توفي (1875-1940): كان عازف بيانو وقائد أوركسترا، إلى جانب كونه محلِّلًا موسيقيًّا له محاضرات ومقالات في الموسيقا. [المراجِع]

وذلك على العكس من الفيل الأبيض مثلًا، لأن هذا يعني ببساطة: لا يمكنني تفسير ما هو «اللون»، أي معنى كلمة «لون»، من دون الاستعانة بعَيِّنة لونية. وعليه، لا يوجد هنا شيء مثل تفسير «كيف سيكون الأمر لو كانت الألوان موجودة».

والآن يمكننا القول: من الممكن تقديم وصف لما سيكون عليه الأمر إذا وُجدت آلهة على جبل الأوليمب - ولكن لا يمكن تقديم وصف لما يلي: «ما سيكون عليه الأمر إذا وُجد إله»، وهذا يحدد مفهوم «الإله» بدقة أكبر.

كيف نتعلم كلمة «الإله» (أي: استعمالها)؟ لا يمكنني تقديم وصف منهجيّ شامل، لكن يمكنني تقديم إسهامات من أجل الوصف، أي يمكنني أن أقول شيئًا عن ذلك وربما أجمع مع الوقت مجموعة أمثلة معينة.

تأمل في هذا السياق أن القاموس ربما يطمح إلى تقديم مثل هذه الأوصاف للاستعمال، لكن في الواقع، يقتصر الأمر على تقديم أمثلة وشروحات قليلة. ومع ذلك، هذا القدر يكفي. فما الفائدة التي سنجنيها من وصف طويل للغاية؟ -حسنًا، لن يكون مفيدًا لنا إذا كان يتعلق باستعمال الكلمات في لغات نعرفها بالفعل. ولكن ماذا لو صادفنا مثل هذا الوصف لاستعمال كلمة آشورية؟ وفي أي لغة؟ دعنا نَقُل في لغة أخرى نعرفها بالفعل.- ستظهر كثيرًا في هذا الوصف كلماتٌ مثل «أحيانًا»، أو «غالبًا»، أو «عادةً»، أو «تقريبًا دائمًا»، أو «تقريبًا أبدًا».

من الصعب تكوين صورة واضحة لوصف من هذا النوع.

وفي النهاية، أنا في الأساس رسام ـ وأكون في الغالب رسامًا سيئًا للغاية.

467. كيف يكون الحال عندما لا يتمتع الناس بالحس الفكاهيّ نفسه؟ لن يتفاعلوا معًا بطريقة صحيحة. الأمر أشبه بوجود عُرف بين بعض الأشخاص يقضي برمي الكرة إلى شخص آخر، ومن المفترض أن يلتقطها ويردّها، لكن بعضهم قد لا يعيدها، بل يضعها في جيبه بدلًا من ذلك.

أو كيف يكون الحال لمن لا يملك أدنى فكرة عن كيفية فهم ذوق شخص آخر؟

468. صحيح أنه يمكننا مقارنة الصورة الراسخة في أذهاننا بالخرافة، ولكن من الصحيح أيضًا أننا لا بد أن نصل في النهاية إلى أرضية صلبة، وقد تكون صورة أو شيئًا آخر، ولذلك فإن الصورة التي تكمن في أساس تفكيرنا كلّه تستحق الاحترام وينبغي أن لا تُعَامَلَ على أنها مجرد خرافة.

469. إذا كانَتِ المسيحيةُ هي الحقيقة، فإن كل الفلسفة المتعلقة بها خاطئة.

470. الثقافة هي امتثال (Ordensregel)، أو إنها في الأقل تفترض الامتثال مسبقًا.

471. سرد حلم، مزيج من الذكريات. غالبًا ما يشكّل ذلك المزيج وحدة هامة وغامضة، إذ تبدو الذكريات كأنها جزءٌ يترك فينا انطباعًا قويًّا (أحيانًا)، فنبحث له عن تفسير، وعن روابط معه.

لكن لماذا حضرت هذه الذكريات الآن؟ من يخبرنا بذلك؟ ـ قد يكون

ذلك مرتبطًا بحياتنا الحاضرة، وكذلك برغباتنا، ومخاوفنا، وما إلى ذلك. «ولكن هل تعني أن هذه الظاهرة يجب أن توجد ضمن ترابط سببي معين؟»ـ أعني أن الحديث عن اكتشاف سببها قد لا يكون له معنًى بالضرورة.

472. شكسبير والحلم. الحلم كله خاطئ، وعبثي، ومركّب، ومع ذلك فهو صحيح تمامًا: في هذا المزيج الغريب يتركُ الحلمُ انطباعًا. لماذا؟ لا أدري. وإذا كان شكسبير عظيمًا، كما يُقال، فلا بدّ أن يكون بإمكاننا أن نقول عنه: كل شيء خاطئ، الأمور ليست هكذا ـ ومع ذلك، فالأمر صحيح تمامًا وفقًا لقانون خاص به.

يمكن التعبير عن ذلك أيضًا بهذه الطريقة: إذا كان شكسبير عظيمًا، فلا يمكن أن يكون كذلك إلا من خلال مجمل مسرحياته، التي تخلق لغتها وعالمها الخاص. لذلك، فهو غير واقعي تمامًا (مثل الحلم).

1950

473. ليس من الغريب أن تتأثر شخصية الإنسان بالعالم الخارجي (فايننغر)، فهذا لا يعني سوى أننا نعرف من التجربة أن الناس يتغيرون مع الظروف. وإذا سأل أحدهم: كيف يمكن للبيئة أن تجبر شخصًا ما على ما هو أخلاقي فيه؟ـفالجواب هو أنه قد يقول بالفعل: «ليس على أي إنسان أن يرضخ للإكراه»، ولكن مع ذلك، في ظل هذه الظروف، سيفعل شخص ما هذا أو ذاك.

«**لا يجب** عليك أن تفعل ذلك، يمكنني أن أريك مخرجًا (آخر)، ـلكنك لن تسلكه».

474. لا أعتقد أنه يمكن مقارنة شكسبير بأي شاعر آخر.

هل كان، ربما، مبدعًا للغة وليس شاعرًا؟

لا يمكنني إلا أن أتأمل شكسبير بدهشة، ولا يمكنني أن أفعل معه شيئًا.

مرتاب بشدة من معظم معجبي شكسبير. أظن أن المشكلة تكمن في أنه، في الأقل في الثقافة الغربية، يقف وحيدًا، ولذلك لا يمكن للمرء وضعه في مكانته إلا بوضعه في المكانة الخطأ.

ليس الأمر كما لو أن شكسبير يصوّر الأنماط البشرية ببراعة، بحيث يكون في هذا الجانب صادقًا مع الحياة. فهو ليس صادقًا مع الحياة، لكنه يتمتع بيد مرنة للغاية وبضربات فرشاة فريدة، بحيث تبدو كل شخصية من شخصياته ذات أهمية، وتستحق التأمل.

«القلب العظيم لبيتهوفن»-لا يمكن لأحد أن يقول «القلب العظيم لشكسبير». ربما يكون قول «اليد المرنة التي أبدعت أشكالًا طبيعية جديدة في اللغة» أقرب إلى الصواب.

لا يستطيع الشاعر حقًا أن يقول عن نفسه: «أنا أغني كما يغني الطائر» -ولكن ربما كان بإمكان شكسبير أن يقول ذلك عن نفسه.[1]

(1) يمكن المهتم بملاحظات فتغنشتاين وآرائه عن شكسبير أن يطلع على الفصل التالي: [المراجِع]

William Day, «To Not Understand, but Not Misunderstand : Wittgenstein on Shakespeare,» in Sascha Bru *et al.* (eds.), *Wittgenstein Reading* (Berlin /Boston: Walter de Gruyter, 2013) : 39-53.

انظر أيضًا محاضرة جورج شتاينر المعروفة (ألقاها عام 1986):

George Steiner, «A Reading against Shakespeare,» in *No Passion Spent: Essays 1978-1995* (London: Yale University Press, 1996) : 108-128.

475. تملك الثيمة الموسيقية الواحدة سمة مختلفة في المينور (minor) عن تلك الموجودة في الماجور (major)، ولكن من الخطأ تمامًا الحديث عن سمة نمط المينور بشكل عام. (يبدو الماجور عند شوبرت غالبًا أكثر مأساوية من المينور). ولهذا السبب، أعتقد أن الحديث عن سمات الألوان الفردية من أجل فهم الرسم يعدّ عديم الفائدة وبلا قيمة. عندما نتحدث هكذا، فإن ما نفكر فيه حقيقةً فحسب هو الاستعمالات الخاصة. فكرة أن هذا اللون الأخضر، لون غطاء الطاولة، لديه هذا الأثر، والأحمر له ذاك الأثر المختلف، لا تسمح لنا في استخلاص النتائج فيما يخص أثرهما في الصورة.

476. لا أعتقد أن شكسبير كان يمكنه أن يتأمل «مصير الشاعر (Dichterlos)».[1]

(1) ترجمة المصطلح *Dichterlos* بالإنجليزية *The lot of the poet* وبالعربية **مصير الشاعر** تقريبية فقط، وجورج شتاينر نفسه الذي ذكرناه في الهامش السابق يراها كلمة عَصِيَّة على الترجمة (انظر الكتاب أعلاه، صفحة 123)، لكنه يعطيها معانيٍ «صَنْعة» الشاعر أو «النداء الباطني» له (كترجمة تقريبية لكلمة *calling*)، أو «القَضَاء المُقَدَّر» للشاعر (*the 'destined ordinance'*). انظر الصفحات 121-126 (من محاضرة شتاينر) حتى تقرأ بعض الملاحظات عن تعقيد الحقل الدلالي لكلمة *Dichter* الألمانية نفسها (والتي تُتَرجَم عادةً بـ*poet*، وترجمها المترجم هنا بـ«شاعر»). وقد يكون قمينًا بالذكر أن الشاعر والروائي الألماني يوزف فون آيشندورف Eichendorff (1788-1857) له قصيدة بعنوان *Dichterlos* يمكن أن نقول إنه يصف فيها حِمْل التجربة الثقيل والكثيف الذي يعيش معه الشاعر 'الحقيقيّ'، باتصاله بالطبيعة، وبحساسيته العالية، وبقلبه الذي لا يعرف سوى أن يكون مُخْلِصًا (كأن هذا 'مصيره المُقَدَّر' الذي لا يعرف منه خلاصًا)، إلخ. أُورِدُ القصيدة هنا للقارئ المهتمّ من دون محاولة ترجمة: [المراجِع]

Für alle muß vor Freuden
Mein treues Herze glühn,
Für alle muß ich leiden,

كما أنه لم يكن ليستطيع أن يرى نفسه نبيًّا أو معلمًا للإنسانية.

ينظر الناس إليه بدهشة، يكاد يكون كمشهد طبيعي. إنهم لا يشعرون بأنهم يتواصلون مع إنسان عظيم، بل مع ظاهرة.

أعتقد أنه لكي يستمتع المرء بشاعر، لا بدّ أن يُعجَب بالثقافة التي ينتمي إليها أيضًا. فإذا كان غير مبالٍ بذلك أو يشعر بالنفور منه، فإن إعجابه يبرد.

477. عندما ينظر شخص مؤمن باللّٰه حوله ويسأل: «من أين أتى كل ما أراه؟» «من أين أتى كل شيء؟»، فإنه لا يسأل ليحصل على تفسير (سببي)، فغاية سؤاله هي التعبير عن هذا التوق. وعليه، إنه يعبّر عن موقف تجاه كل التفسيرات. ـولكن كيف يظهر ذلك في حياته؟

إنه الموقف الذي يأخذ مسألة معينة على محمل الجد، ثم في مرحلة معينة لا يأخذها على محمل الجد على الإطلاق، ويوضح أن ثمة شيء آخر أكثر جدية.

وعلى هذا النحو، يمكن للمرء القول إنه أمر جاد للغاية موت فلان قبل أن ينجز عمله، وبمعنًى آخر، قد لا يهم ذلك البتة. هنا نستعمل الكلمات «بمعنًى أعمق».

ما أودّ، في الحقيقة، قوله هو أنه في هذه الحالة أيضًا لا يتعلق الأمر بالكلمات التي يستعملها المرء أو بماذا يفكر عند استعمالها، بل يتعلق بما تُحدِثه هذه الكلمات من فرق في المواقف المختلفة في الحياة.

Für alle muß ich blühn,
Und wenn die Blüten Früchte haben,
Da haben sie mich längst begraben.

كيف أعرف أن بَوْحَ شخصَيْن بإيمانهما بالله يدل على قصد واحد؟ ويمكن للمرء أن يقول الشيء نفسه حول الثالوث (Trinity). لا يسهم اللاهوت، الذي يسمح باستعمال كلمات ومصطلحات معينة ويمنع أخرى، في جعل الأشياء أوضح (كارل بارت Karl Barth).

إنه، إن صح التعبير، يُومِئ بالكلمات، فهو يريد أن يقول شيئًا لا يعرف كيف يعبر عنه. تمنح الممارسات الكلمات معانيها.

478. ينبغي أن يكون برهان وجود الله، في الواقع، شيئًا يمكنك من خلاله إقناع نفسك بوجود الله. لكني أعتقد أن المؤمنين الذين قدموا مثل هذه البراهين كانوا يريدون تسويغ «إيمانهم» والدفاع عنه بعقلهم، مع أنهم أنفسهم لم يصلوا إلى الإيمان عبر هذه البراهين أبدًا. «إقناع شخص ما بوجود الله» هو أمر قد يتحقق عبر نوع معين من التنشئة، أو بتشكيل حياة الإنسان بطريقة معينة.

يمكن للحياة أن تُعَلّم الإنسان «الإيمان بالله»، وكذلك التجارب، لكن الرؤى أو التجارب الحسية لا تُظهر لنا «وجود هذا الكائن»، بل المعاناة بأشكالها المختلفة مثلًا هي من تحقق ذلك. ولا تُظهِر لنا هذه التجارب الله كما تُظهر لنا التجربة الحسية موضوعًا معينًا، ولا تؤدي إلى افتراضات بشأنه. يمكن للتجارب والأفكار ـ والحياة أن تفرض علينا هذا المفهوم.

ولعل الأمر مشابه لمفهوم «الموضوع» (Gegenstand).

479. السبب الذي يجعلني غير قادر على فهم شكسبير هو أنني أريد أن أجد التناسق فيما هو غير متناسق للغاية.

تعطيني مسرحياته انطباعًا كأنها رسومات ضخمة أكثر من كونها

لوحات، كما لو أنها رُسمت على عجل من قبل شخص يستطيع أن يسمح لنفسه بأي شيء، إذا جاز التعبير. وأنا أفهم كيف يمكن لشخص أن يُعجَب بذلك ويسميه فنًّا رفيعًا، لكني لست معجبًا به. ـلذا، إذا وقف شخص قدَّام هذه الأعمال عاجزًا عن الكلام، يمكنني أن أفهمه، لكن مَن يُعجب به كما يُعجَب المرء، مثلًا، ببيتهوفن، فيبدو لي أنه يسيء فهم شكسبير.

480. عصرٌ ما يسيء فهم عصر آخر، والعصر التافه يُسيء فهم العصور الأخرى جميعها بطريقته القبيحة الخاصة.

481. الكيفية التي يحكم اللّٰه بها على الناس هي أمر لا يمكننا تصوره على الإطلاق. فإذا كان يأخذ في الاعتبار قوة الإغراء وضعف الطبيعة، فمن ذا الذي يمكن أن يُدِينه؟ ولكن إن لم يكن الأمر كذلك، سيصل هذا الشخص إلى ما كان مقَدَّرًا له منذ البداية بفعل هاتين القوتين. وفي هذه الحال، يكون قد خُلق إما لينتصر وإما ليهلك كنتيجة لتفاعل القوى. وهذه ليست فكرة دينية على الإطلاق، بل مجرد فرضية علمية. ولذلك، إذا أردت البقاء في النطاق الديني، فعليك أن تكافح.

482. انظر إلى البشر: يكون أحدهم سُمًّا للآخر. فالأم قد تكون سُمًّا لابنها، والعكس صحيح، وهكذا. لكن الأم عمياء، وكذلك ابنها. ربما يكون لديهما إحساس بالذنب، ولكن ما الفائدة من ذلك؟ الطفل شرير، لكن لا أحد يُعلمه أن يكون مختلفًا، ووالداه يفسدانه بحبهما الأحمق، فكيف يمكن لهما فهم ذلك، وكيف للطفل أن يفهمه؟ الأمر أشبه بأن يكون الجميع أشرارًا وأبرياء في الوقت نفسه.

483. لم تحقق الفلسفة أي تقدم؟ ـإذا كان شخصٌ ما يَحُكّ مَوْضِع الحكة،

فهل علينا أن نرى حينها تقدُّمًا؟ أليس الحكّ حقيقيًّا في هذه الحال، أو أليست الحكة حقيقية؟ ألا يمكن لهذا التفاعل مع التهيّج أن يستمر على هذا النحو لفترة طويلة قبل العثور على علاج للحكة؟

1951

484. قد يقول لي الله: «مِن فَمِك سأحكم عليك. إن أعمالك هي التي جعلتك ترتجف من الاشمئزاز عندما رأيت الآخرين يفعلونها».

485. هل معنى الإيمان بالشيطان هو أن ليس كل ما يأتي إلينا كإلهام هو خير؟

486. لا يمكنك أن تحكم على نفسك إذا لم تكن متمكنًا من الفئات (Kategorien). (أسلوب فريغه في الكتابة أحيانًا رائع. يكتب فرويد بشكل ممتاز، ومن الممتع أن تقرأ له، لكن كتابته ليست عظيمة أبدًا).[1]

* * *

(1) *Zettel*, §712.

قصيدة

إذا ألقيتَ على رأسي الوشاح المعطَّر للحبِّ الصادق،
فعند تحرّك الأيدي، وحين تتحرك الأطراف برِقّة،
تصبح الروحُ مجردة من المعنى.
أيمكنك أن تمسك به حين ينساب،
وهو يتحرك بهدوء بالكاد يُسمَع،
ويطبع أثره عميقًا في القلب؟
عندما يُقرع جرس الصباح،
يجوبُ البستاني أرجاء الحديقة،
يلامسُ أرضه بخطواتٍ رقيقة،//الأرض//
فتستيقظ الزهورُ وتنظر
متسائلة في وجهه المشرق الهادئ:
من الذي نسَج حول قدمك ذلك الوشاح
الذي يلامسنا برفق كنسمات الرياح؟
هل يعدّ زيفيروس Zephyrus خادمًا لك؟
أكان العنكبوت؟
أم كانت دودة القز؟

ثبت المصطلحات

الملحق (1)

إنجليزي	ألماني	عربي
Artistic style	Kunststils	أسلوب فني
Authority	Autorität	مرجعية
Attitude	Einstellung	موقف
Culture	Kultur	ثقافة
Confession	Beichte	اعتراف
Courage	Mut	الشجاعة
Civilization	Zivilisation	الحضارة
Color theory	Farbenlehre	نظرية الألوان
Concept	Begriff	مفهوم
Certainty	Gewißheit	يقين
Divine	Göttlich	إلهي
Doctrine	Lehre	عقيدة
Description	Beschreibung	وصف
Expression	Ausdruck	تعبير
Fact	Tatsache	واقعة

Form of Life	Form des Lebens	شكل الحياة
Faith	Glaube	الإيمان
Fate	Schicksal	القدر
Free Will	Freien Willen	الإرادة الحرة
Freudian Analysis	Freudschen Analyse	التحليل الفرويدي
Grammar	Grammatik	النحو
Gesture	Geste	إيماءة
Genius	Genie	العبقرية
Historical Truth	Historische Wahrheit	حقيقة تاريخية
Ideal	Idealen	مثالي
Begründen	Justification	تسويغ
Language	Sprache	لغة
Logical Constants	Logischen Konstanten	ثوابت منطقية
Language-game	Sprachspiel	لعبة لغوية
Learning	Lernen	تعلم
Method	Methode	منهج
Natural Law	Naturgesetz	القانون الطبيعي
Natural History	Naturgeschichtlichen	التاريخ الطبيعي
Ordinary Life	gewöhnlichen Leben	الحياة العادية
Other Minds	Andern Seele	العقول الأخرى
Observance	Ordensregel	الامتثال (لقاعدة أو لقانون مثلًا)
Problems of life	Problems des Lebens	مشكلات الحياة
Primitive Human	primitive Mensch	الإنسان البدائي

Philosophical Investigation	Philosophischen Untersuchung	تحقيق فلسفي
Propositions	Sätze	قضايا
Phenomena	Phänomene	ظواهر
Practice	Praxis	ممارسة
System of Reference	Bezugssystem	نظام مرجعي
Spirit	Geist	الروح
Theory	Theorie	نظرية
Use	Gebrauch	استعمال
Value judgments	Werturteile	أحكام قيمية
Words	Wörter	كلمات
Wisdom	Weisheit	الحكمة

مصادر الملاحظات من دفاتر فتغنشتاين وتاريخ كتابتها[1]

ألُويس بِشْلر

الملحق (2)

نشر جورج هنريك فون رايت في عام 1977، بالتعاون مع هايكي نيمان، مجموعة مختارة من الملاحظات حول الفلسفة والفن والثقافة، جُمعت من عدد من المخطوطات التي تركها فتغنشتاين عند وفاته في عام 1951. تُعرَض في الصفحات التالية أصول هذه الملاحظات في مخطوطات ودفاتر فتغنشتاين. استند إعداد هذه القائمة إلى فهرس فون رايت للمواد التي خلفها فتغنشتاين، فضلًا عن نسخ كورنيل الميكروفيلمية في أرشيف فتغنشتاين بجامعة برغن، وقُدمت المساعدة من فون رايت وهايكي نيمان في توثيق مراجع وأصول معظم هذه الملاحظات.

تشير القائمة، أولًا، إلى رقم الملاحظة كما ورد في المتن، ثم إلى

(1) Alois Pichler, «*Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen: Liste der Manuskriptquellen. Ludwig Wittgenstein, Culture and Value: A List of Source Manuscripts*», Skriftserie fra Wittgensteinarkivet ved Universitetet i Bergen 1 (1991).

أصل هذه الملاحظة ومصدرها في دفاتر ومخطوطات فتغنشتاين (الخانة الأولى بعد رقم الملاحظة)، وبعدها إلى الصفحة التي تبدأ فيها الملاحظة، وتشير، أخيرًا، إلى التاريخ الذي كُتبت فيه الفقرة على الأرجح.

لم يُرَقِّم فتغنشتاين صفحات مخطوطاته جميعها، هذا وللإشارة إلى المخطوطات غير المرقمة، استعملت الترقيم المتوفر في أرشيف فتغنشتاين في جامعة برغن من خلال نسخ كورنيل، وللتمييز أضفت اختصار Crn بعد الترقيم الخاص بنسخ كورنيل. وإذا كُتبت الملاحظة برموز خاصة بفتغنشتاين، يُشار إلى ذلك بوضع حرف c، أي «code»، بعد رقم الصفحة، أما إذا كانت الملاحظة مكتوبة جزئيًا بالرموز، فيُشار إليها بـ pc، أي partly in code.

ونظرًا إلى أن فتغنشتاين صاغ وأعاد صياغة بعض هذه الملاحظات عدة مرات، كما فعل مع نصوصه الفلسفية، فإن التواريخ الواردة لا تعكس دائمًا تاريخ النسخة الأولى من الملاحظة. وقد استعملت المؤشرات التالية للتواريخ:

مثال: 10.5.1931]؛ تعني في هذا التاريخ أو في وقت لاحق من العام نفسه.

مثال: 10.5.1931[؛ تعني قي هذا التاريخ أو في وقت سابق من هذا العام نفسه.

مثال: 1932-1934؛ تعني في وقت ما بين التاريخين.

أشكر جورج هنريك فون رايت وهايكي نيمان على كرمهما

ومساعدتهما، وأعرب عن امتناني لجوزيف روتهوبت على نقده البنّاء، وأشكر كلاوس هويتفيلدت، مدير أرشيف فيتغنشتاين في جامعة برغن، على دعمه لعملي.

أَلُويس بِشْلر
أرشيف فتغنشتاين، جامعة برغن
ربيع 1991

مصادر الملاحظات من دفاتر ومخطوطات فتغنشتاين وتاريخ كتابتها

1. 101, 5c Crn, 21.8.1914

2. 105, 46c, 15.2.-11.9.1929

3. 105, 67c, 15.2.-11.9.1929

4. 105, 73c, 15.2.-11.9.1929

5. 105, 85c, 15.2.-11.9.1929

6. 106, 58, 15.2.-11.9.1929

7. 106, 247, 15.2.-11.9.1929

8. 107, 70c, 15.2.-11.9.1929

9. 107, 72, 15.2.-11.9.1929

10. 107, 82c, 15.2.-11.9.1929

11. 107, 82, 15.2.-11.9.1929

12. 107, 97c, 11.9.-6.10.1929

13. 107, 98c, 11.9.-6.10.1929

14. 107, 100c, 11.9.-6.10.1929

15. 107, 116c, 11.9.-6.10.1929

16. 107, 120c, 11.9.-6.10.1929

17. 107, 130c, 11.9.-6.10.1929

18. 107, 156c, 10.10.1929

19. 107, 176c, 24.10.1929

20. 107, 184c, 7.11.1929

21. 107, 192c, 10.11.1929

22. 107, 196, 15.11.1929

23. 107, 229, 10.1.1930

24. 107, 230, 11.1.1930

25. 107, 230, 11.1.1930

26. 107, 242, 16.1.1930

27. 108, 207, 29.6.1930

28. 109, 28, 22.8.1930

29. 109, 200, 5.11.1930

30. 109, 202, 5.11.1930

31. 109, 204, 6.11.1930

32. 109, 208, 7.11.1930

33. 109, 212, 8.11.1930

34. 110, 5, 12.12.1930

35. 110, 10, 13.12.1930

36. 110, 11, 25.12.1930

37. 110, 12, 12.1.1931

38. 110, 12, 16.1.1931

39. 110, 13, 16.1.1931

40. 110, 14, 16.1.1931

41. 110, 14, 16.1.1931

42. 110, 18, 18.1.1931

43. 110, 61, 10.2.1931

44. 110, 67, 12.2.1931

45. 110, 200, 22.6.1931

46. 110, 226, 25.6.1931

47. 110, 231c, 29.6.1931

48. 110, 238, 30.6.1931

49. 110, 257, 2.7.1931

50. 110, 260c, 2.7.1931

51. 153a, 11 Crn, 10.5.1931

52. 153a, 27 Crn, [10.5.1931

53. 153a, 39 Crn, [10.5.1931

54. 153a, 59 Crn, [10.5.1931

55. 153a, 70 Crn, [10.5.1931

56. 153a, 71 Crn, [10.5.1931

57. 153a, 181 Crn, [10.5.1931

58. 153a, 255 Crn, [10.5.1931

59. 153a, 257 Crn, [10.5.1931

60. 153a, 258 Crn, [10.5.1931

61. 153a, 274/276 Crn, [10.5.1931

62. 153a, 282 Crn, [10.5.1931

63. 153a, 321 Crn, [10.5.1931

64. 153b, 8 Crn, [10.5.1931

65. 153b, 60 Crn, [10.5.1931

66. 153b, 81 Crn, [10.5.1931

67. 111, 2c, 7.7.1931

68. 111, 55, 30.7.1931

69. 111, 77, 11.8.1931

70. 111, 115, 19.8.1931

71. 111, 119, 19.8.1931

72. 111, 132, 23.8.1931

73. 111, 133, 24.8.1931

74. 111, 134, 24.8.1931

75. 111, 173, 13.9.1931

76. 111, 180, 13.9.1931

77. 111, 194, 13.9.1931

78. 111, 195, 13.9.1931

79. 111, 195, 13.9.1931

80. 111, 196, 13.9.1931

81. 112, 2 Crn, 5.10.1931

82. 112, 47 Crn, 14.10.1931

83. 112, 61 Crn, 15.10.1931

84. 112, 77 Crn, 24.10.1931

85. 112, 115 Crn, 27.10.1931

86. 112, 115 Crn, 27.10.1931

87. 112, 140 Crn, 1.11.1931

88. 112, 154 Crn, 11.11.1931

89. 112, 223 Crn, 22.11.1931

90. 112, 225 Crn, 22.11.1931

91. 112, 227 Crn, 22.11.1931

92. 112, 233 Crn, 22.11.1931

93. 112, 233 Crn, 22.11.1931

94. 112, 234 Crn, 22.11.1931

95. 112, 235 Crn, 22.11.1931

96. 112, 261 Crn, 26.11.1931

97. 154, 4 Crn, 1931

98. 154, 5 Crn, 1931

99. 154, 33 Crn, 1931

100. 154, 37 Crn, 1931

101. 154, 39 Crn, 1931

102. 154, 40 Crn, 1931

103. 154, 43 Crn, 1931

104. 154, 45 Crn, 1931

105. 154, 46 Crn, 1931

106. 154, 50 Crn, 1931

107. 154, 52 Crn, 1931

108. 154, 53 Crn, 1931

109. 154, 54 Crn, 1931

110. 154, 55 Crn, 1931

111. 155, 58 Crn, 1931

112. 155, 92 Crn, 1931

113. 113, 80, 29.2.1931

114. 156a, 52 Crn, 1932-1934

115. 156a, 63 Crn, 1932-1934

116. 156a, 100 Crn, 1932-1934

117. 156a, 101 Crn, 1932-1934

118. 156a, 116 Crn, 1932-1934

119. 156a, 119 Crn, 1932-1934

120. 156b, 31 Crn, 1932-1934

121. 156b, 49 Crn, 1932-1934

122. 156b, 51 Crn, 1932-1934

123. 156b, 66 Crn, 1932-1934

124. 156b, 67 Crn, 1932-1934

125. 145, 33 Crn, 14.10.-12.12.1933

126. 145, 40 Crn, 14.10.-12.12.1933

127. 146, 51 Crn, 12.12.1933-2.1934

128. 146, 71 Crn, 12.12.1933-2.1934

129. 146, 89 Crn, 12.12.1933-2.1934

130. 147, 33 Crn, [2.1934

131. 147, 45 Crn, [2.1934

132. 157a, 6 Crn, [4.6.1934

133. 157a, 49 Crn, [4.6.1934

134. 116, 56, 1937

135. 157a, 93 Crn, 4.6.1934-9.2.1937

136. 157a, 139c Crn, 9.2.-27.2.1937

137. 157a, 120 Crn, 9.2.-27.2.1937

138. 157a, 120 Crn, 9.2.-27.2.1937

139. 157a, 122 Crn, 9.2.-27.2.1937

140. 157a, 131 Crn, 9.2.-27.2.1937

141. 157a, 141c Crn, 9.2.-27.2.1937

142. 157b, 19 Crn, [27.2.1937

143. 157b, 31 Crn, [27.2.1937

144. 118, 37 Crn, 27.8.1937

145. 118, 34 Crn, 27.8.1937

146. 118, 28pc Crn, 27.8.1937

147. 118, 66c Crn, 29.8.1937

148. 118, 86pc/108pc Crn, 1.9.1937/4.9.1937

149. 118, 139c Crn, 9.9.1937

150. 118, 170c Crn, 11.9.1937

151. 118, 169 Crn, 11.9.1937

152. 118, 185 Crn, 15.9.1937

153. 118, 224 Crn, 24.9.1937

154. 118, 233 Crn, 24.9.1937

155. 118, 236 Crn, 24.9.1937

156. 119, 59, 1.10.1937

157. 119, 71, 4.10.1937

158. 119, 83, 7.10.1937

159. 119, 83, 7.10.1937

160. 119, 108, 14.10.1937

161. 119, 146, 21.10.1937

162. 119, 151, 22.10.1937

163. 120, 8 Crn, 20.11.1937

164. 120, 77pc Crn, 8.12.1937

165. 120, 78 Crn, 9.12.1937

166. 120, 78 Crn, 9.12.1937

167. 120, 102c Crn, 12.12.1937

168. 120, 97c Crn, 12.12.1937

169. 120, 105 Crn, 2.1.1938

170. 120, 134 Crn, 19.2.1938

171. 120, 135 Crn, 19.2.1938

172. 120, 273 Crn, 7.4.1938

173. 120, 279 Crn, 20.4.1938

174. 121, 53 Crn, 25.5.1938

175. 121, 71 Crn, 16.6.1938

176. 122, 129, 30.12.1939

177. 162a, 18,]6.1.1939

178. 162b, 35 Crn, 12.1.1939-10.4.1940

179. 162b, 45 Crn, 12.1.1939-10.4.1940

180. 162b, 46c Crn, 12.1.1939-10.4.1940

181. 162b, 50 Crn, 12.1.1939-10.4.1940

182. 162b, 50 Crn, 12.1.1939-10.4.1940

183. 162b, 76c Crn, 12.1.1939-10.4.1940

184. 162b, 87c Crn, 12.1.1939-10.4.1940

185. 162b, 108 Crn, 12.1.1939-10.4.1940

186. 162b, 113 Crn, 12.1.1939-10.4.1940

187. 162b, 114 Crn, 12.1.1939-10.4.1940

188. 162b, 120 Crn, 12.1.1939-10.4.1940

189. 162b, 121 Crn, 12.1.1939-10.4.1940

190. 162b, 123 Crn, 12.1.1939-10.4.1940

191. 162b, 123 Crn, 12.1.1939-10.4.1940

192. 162b, 124 Crn, 12.1.1939-10.4.1940

193. 162b, 128 Crn, 12.1.1939-10.4.1940

194. 162b, 136 Crn, 2.7.1940

195. 162b, 137 Crn, 2.7.1940

196. 162b, 141 Crn, 19.8.1940

197. 162b, 139 Crn, 14.8.1940

198. 162b, 142 Crn, 21.8.1940

199. 122, 176c Crn, 10.1.1940

200. 122, 191c Crn, 13.1.1940

201. 122, 232 Crn, 1.2.1940

202. 117, 152c, 4.2.1940

203. 117, 153c, 4.2.1940

204. 117, 151c, 4.2.1940

205. 117, 156, 5.2.1940

206. 117, 160c, 10.2.1940

207. 117, 168c, 17.2.1940

208. 117, 225, 2.3.1940

209. 117, 237, 6.3.1940

210. 117, 253, 11.3.1940

211. 123, 111 Crn, 1.6.1940

212. 123, 111 Crn, 1.6.1940

213. 124, 3c, 6.6.1941

214. 124, 25, 11.6.1941

215. 124, 28/30, 11.6.1941

216. 124, 31, 12.6.1941

217. 124, 49, 16.6.1941

218. 124, 56, 18.6.1941

219. 124, 82, 27.6.1941

220. 124, 93, 3.7.1941

221. 163, 54 Crn, 4.7.1941

222. 163, 72 Crn, 7.7.1941

223. 163, 82c Crn, 8.7.1941

224. 163, 101 Crn, 11.7.1941

225. 163, 135c Crn, 6.9.1941

226. 125, 5 Crn, 4.1.1942

227. 125, 5 Crn, 4.1.1942

228. 125, 6 Crn, 4.1.1942

229. 125, 6 Crn, 4.1.1942

230. 125, 44 Crn, 4.1.-1.4.1942

231. 125, 44 Crn, 4.1.-1.4.1942

232. 125, 84 Crn, 9.4.-18.5.1942

233. 125, 88 Crn, 9.4.-18.5.1942

234. 125, 112 Crn, 9.4.-18.5.1942

235. 125, 113 Crn, 18.5.1942

236. 125, 114 Crn, 18.5.1942

237. 125, 114 Crn, 18.5.1942

238. 126, 32 Crn, 28.10.1942

239. 126, 132 Crn, 15.12.1942

240. 126, 135 Crn, 17.12.1942

241. 127, 30 Crn, 20.1.1943

242. 127, 73 Crn, 4.4.1943

243. 127, 73 Crn, 4.4.1943

244. 127, 85 Crn, 4.3.1944

245. 127, 75 Crn, 27.2.1944

246. 127, 154 Crn, [4.3.1944

247. 127, 157 Crn, [4.3.1944

248. 127, 159 Crn, [4.3.1944

249. 127, 170 Crn, [4.3.1944

250. 129, 181, [17.8.1944

251. 165, 202c Crn, 1941-1944

252. 165, 206 Crn, 1941-1944

253. 128, 48 Crn, circa 1944

254. 128, 48 Crn, circa 1944

255. 128, 48 Crn, circa 1944

256. 128, 47 Crn, circa 1944

257. 128, 50 Crn, circa 1944

258. 128, 50 Crn, circa 1944

259. 128, 51 Crn, circa 1944

260. 179, 23 Crn, 1944-1945

261. 179, 29 Crn, 1944-1945

262. 179, 30 Crn, 1944-1945

263. 180a, 33 Crn, 1944-1945

264. 180a, 70 Crn, 1944-1945

265. 130, 244 Crn, 1.8.1946

266. 130, 296c Crn, 9.8.1946

267. 130, 288 Crn, 5.8.1946

268. 131, 2, 10.8.1946

269. 131, 19, 11.8.1946

270. 131, 27, 12.8.1946

271. 131, 38, 14.8.1946

272. 131, 43, 14.8.1946

273. 131, 46, 15.8.1946

274. 131, 48, 15.8.1946

275. 131, 66c, 19.8.1946

276. 131, 80, 20.8.1946

277. 131, 79c, 20.8.1946

278. 131, 163, 31.8.1946

279. 131, 176, 1.9.1946

280. 131, 180, 2.9.1946

281. 131, 186, 3.9.1946

282. 131, 218, 8.9.1946

283. 131, 219, 8.9.1946

284. 131, 221, 8.9.1946

285. 132, 8, 11.9.1946

286. 132, 12, 12.9.1946

287. 132, 46c, 22.9.1946

288. 132, 51, 22.9.1946

289. 132, 52, 22.9.1946

290. 132, 53, 22.9.1946

291. 132, 54, 22.9.1946

292. 132, 59, 25.9.1946

293. 132, 62, 25.9.1946

294. 132, 62, 25.9.1946

295. 132, 69, 26.9.1946

296. 132, 75, 28.9.1946

297. 132, 136, 7.10.1946

298. 132, 145, 8.10.1946

299. 132, 167, 11.10.1946

300. 132, 193 Crn, 16.10.1946

301. 132, 194 Crn, 18.10.1946

302. 132, 200 Crn, 19.10.1946

303. 132, 205 Crn, 20.10.1946

304. 132, 208 Crn, 22.10.1946

305. 133, 4 Crn, 23.10.1946

306. 133, 4 Crn, 23.10.1946

307. 133, 8 Crn, 24.10.1946

308. 133, 14 Crn, 24.10.1946

309. 133, 18 Crn, 29.10.1946

310. 133, 21 Crn, 31.10.1946

311. 133, 30 Crn, 1.11.1946

312. 133, 30 Crn, 2.11.1946

313. 133, 31 Crn, 2.11.1946

314. 133, 68 Crn, 12.11.1946

315. 133, 82 Crn, 24.11.1946

316. 133, 82 Crn, 24.11.1946

317. 133, 90 Crn, 7.1.1947

318. 133, 116 Crn, 19.1.1947

319. 133, 186 Crn, 27.2.1947

320. 134, 11 Crn, 3.3.1947

321. 134, 24 Crn, 5.3.1947

322. 134, 31 Crn, 10.3.1947

323. 134, 31 Crn, 15.3.1947

324. 134, 32 Crn, 15.3.1947

325. 134, 80 Crn, 28.3.1947

326. 134, 82 Crn, 30.3.1947

327. 134, 84 Crn, 30.3.1947

328. 134, 93 Crn, 2.4.1947

329. 134, 99 Crn, 3.4.1947

330. 134, 104 Crn, 4.4.1947

331. 134, 109 Crn, 5.4.1947

332. 134, 109 Crn, 5.4.1947

333. 134, 110 Crn, 5.4.1947

334. 134, 110 Crn, 5.4.1947

335. 134, 111 Crn, 5.4.1947

336. 134, 122 Crn, 7.4.1947

337. 134, 126 Crn, 8.4.1947

338. 134, 131 Crn, 9.4.1947

339. 134, 135 Crn, 10.4.1947

340. 134, 143 Crn, 13.4.1947

341. 134, 144 Crn, 13.4.1947

342. 134, 145 Crn, 13.4.1947

343. 134, 145 Crn, 14.4.1947

344. 134, 148 Crn, 14.4.1947

345. 134, 148 Crn, 14.4.1947

346. 134, 148 Crn, 14.4.1947

347. 134, 149 Crn, 14.4.1947

348. 134, 150 Crn, 14.4.1947

349. 134, 158 Crn, 11.5.1947

350. 134, 159 Crn, 11.5.1947

351. 134, 182 Crn, 27.6.1947

352. 134, 182 Crn, 27.6.1947

353. 134, 183 Crn, 27.6.1947

354. 135, 17 Crn, 14.7.1947

355. 135, 26 Crn, 16.7.1947

356. 135, 88 Crn, 24.7.1947

357. 135, 104 Crn, 26.7.1947

358. 135, 105 Crn, 27.7.1947

359. 135, 106c Crn, 27.7.1947

360. 135, 113 Crn, 28.7.1947

361. 135, 114 Crn, 28.7.1947

362. 135, 136 Crn, 2.8.1947

363. 135, 194 Crn, 17.12.1947

364. 135, 195 Crn, 17.12.1947

365. 136, 16, 21.12.1947

366. 136, 18, 21.12.1947

367. 136, 31, 24.12.1947

368. 136, 37, 25.12.1947

369. 136, 51, 3.1.1948

370. 136, 59, 4.1.1948

371. 136, 60, 4.1.1948

372. 136, 62, 4.1.1948

373. 136, 80, 8.1.1948

374. 136, 80, 8.1.1948

375. 136, 81, 8.1.1948

376. 136, 89, 10.1.1948

377. 136, 91, 11.1.1948

378. 136, 92, 11.1.1948

379. 136, 107, 14.1.1948

380. 136, 110, 14.1.1948

381. 136, 111, 14.1.1948

382. 136, 113, 15.1.1948

383. 136, 117, 15.1.1948

384. 136, 128, 18.1.1948

385. 136, 129, 19.1.1948

386. 136, 137, 22.1.1948

387. 167, 22 Crn, 1947-1948

388. 137, 17, 10.2.1948

389. 137, 20, 15.2.1948

390. 137, 30, 8.3.1948

391. 137, 34, 10.3.1948

392. 137, 40, 28.5.1948

393. 137, 42, 30.5.1948

394. 137, 42, 30.5.1948

395. 137, 43, 30.5.1948

396. 137, 48, 4.6.1948

397. 137, 49, 4.6.1948

398. 137, 49, 4.6.1948

399. 137, 51, 15.6.1948

400. 137, 54, 25.6.1948

401. 137, 57, 26.6.1948

402. 137, 57, 30.6.1948

403. 137, 65, 3.7.1948

404. 137, 67, 3.7.1948

405. 137, 67, 4.7.1948

406. 137, 67, 5.7.1948

407. 137, 70, 7.7.1948

408. 137, 71, 9.7.1948

409. 137, 72, 14.7.1948

410. 137, 73, 25.7.1948

411. 137, 75, 23.8.1948

412. 137, 76, 19.10.1948

413. 137, 78, 24.10.1948

414. 137, 81, 27.10.1948

415. 137, 88, 4.11.1948

416. 137, 88, 4.11.1948

417. 137, 89, 5.11.1948

418. 137, 97, 14.11.1948

419. 137, 97, 16.11.1948

420. 137, 100, 19.11.1948

421. 137, 102, 20.11.1948

422. 137, 104, 21.11.1948

423. 137, 104, 21.11.1948

424. 137, 104, 22.11.1948

425. 137, 106, 23.11.1948

426. 137, 111, 28.11.1948

427. 137, 112, 29.11.1948

428. 137, 113, 29.11.1948

429. 137, 113, 29.11.1948

430. 137, 120, 10.12.1948

431. 137, 122, 11.12.1948

432. 137, 127, 16.12.1948

433. 137, 130, 22.12.1948

434. 137, 130, 22.12.1948

435. 137, 130, 22.12.1948

436. 137, 134, 25.12.1948

437. 137, 134, 26.12.1948

438. 137, 135c, 27.12.1948

439. 137, 135, 28.12.1948

440. 137, 136, 31.12.1948

441. 137, 137, 1.1.1949

442. 137, 140, 4.1.1949

443. 137, 140, 4.1.1949

444. 137, 141, 6.1.1949

445. 137, 143, 7.1.1949

446. 137, 143, 8.1.1949

447. 138, 2, 17.1.1949

448. 138, 2, 17.1.1949

449. 138, 3, 18.1.1949

450. 138, 4, 18.1.1949

451. 138, 4, 19.1.1949

452. 138, 5, 21.1.1949

453. 138, 8, 22.1.1949

454. 138, 8, 23.1.1949

455. 138, 9, 24.1.1949

456. 138, 9, 24.1.1949

457. 138, 9, 25.1.1949

458. 138, 11, 28.1.1949

459. 138, 12, 30.1.1949

460. 138, 13, 2.2.1949

461. 138, 14, 2.2.1949

462. 138, 25, 22.2.1949

463. 138, 28, 27.2.1949

464. 138, 28, 27.2.1949

465. 138, 29, 1.3.1949

466. 138, 30, 17.3.1949

467. 138, 32, 20.5.1949

468. 138, 32, 20.5.1949

469. 169, 58, 1949

470. 169, 62, 1949

471. 168, 1, 16.1.1949

472. 168, 1, 1.1949

473. 173, 17, 30.3.1950

474. 173, 35, [12.4.1950

475. 173, 69, [12.4.1950

476. 173, 75, [12.4.1950

477. 173, 92, [12.4.1950

478. 174, 1,]24.4.1950

479. 174, 5, [24.4.1950

480. 174, 5, [24.4.1950

481. 174, 7, [24.4.1950

482. 174, 8, [24.4.1950

483. 174, 10, [24.4.1950

484. 175, 56, 15.3.1951

485. 175, 63, 17.3.1951

486. 176, 55, 16.4.1951

«ومن بين الأمور المُهمَلة، ثمة العديد من الملاحظات الجيدة ذات الطابع العام»: عن إعداد وتحرير فون رايت لكتاب الثقافة والقيمة[1]

كريستيان إرباخر Christian Erbacher

الملحق (3)

الملخص: يستخدم هذا البحث مواد أرشيفية لوضع سياق لعمل جورج هنريك فون رايت في إعداد **الثقافة والقيمة** (Vermischte Bemerkungen)، وهي طبعة تجمع ملاحظات فتغنشتاين حول الموضوعات الثقافية. كان فون رايت مهتمًّا بشكل خاص بهذه الملاحظات، لكنه رأى في البداية أنها منفصلة جدًّا عن الفلسفة بحيث لا يمكن نشرها. بيد أنه في عامي 1967 و1968 بدأ ينظر إلى الأسئلة الاجتماعية والسياسية باعتبارها جزءًا من الفلسفة، فاستأنف عندئذٍ تحرير «الملاحظات العامة» لفتغنشتاين ونَشَرها في عام 1977. لم يكن فون رايت يقرأ **الثقافة والقيمة** كعمل فلسفي، بل كوسيلة لمساعدة القراء على فهم فتغنشتاين في سياقه الزمني. وثمة جدال حول أن نية تقديم وثائق تمكّن القراء

(1) Erbacher, Christian. «'Among the Omitted Stuff, There Are Many Good Remarks of a General Nature': On the Making of von Wright and Wittgenstein's *Culture and Value*.» *SATS: Northern European Journal of Philosophy*, vol. 18, no. 2, 2017, pp. 79-113.

من التعرف إلى فتغنشتاين التاريخي كانت دافعًا أساسيًّا لكثير من عمل فون رايت[1] بوصفه أحد المُنَفِّذين الأدبيين لأعمال فتغنشتاين. علاوة على ذلك، ومن خلال إتاحته لأرشيفه الخاص، ألهمنا بمقاربة توثيقية مماثلة لفهم تاريخ تحرير نصوص فتغنشتاين في سياقها التاريخي.

الكلمات المفتاحية: تاريخ الفلسفة التحليلية، تحرير النصوص الفلسفية، دراسات التحرير، النقد الثقافي، علم اجتماع الفلسفة.

1. تَسْيِيق إعداد *الثقافة والقيمة* على نحو بنّاء

كان عمل جورج هنريك فون رايت كأحد منفذي فتغنشتاين الأدبيين مدفوعًا باهتمامه بالحفاظ على الوثائق التاريخية لكتابات فتغنشتاين وإتاحتها للبحث. ويتجلى هذا الاهتمام بوضوح في مبادرته مع نورمان مالكولم لإنتاج نسخة ميكروفيلمية كاملة من أوراق فتغنشتاين. إلى جانب الفهرس الذي أعدّه فون رايت عام 1969، شكّلت هذه النسخة المصدر الأساسي لمعظم الأبحاث التاريخية والفيلولوجية اللاحقة حول كتابات فتغنشتاين، مما أدى إلى مشاريع تحريرية ضخمة، مثل أرشيف فتغنشتاين بجامعة توبنغن في أوائل الثمانينيات، وأرشيف فتغنشتاين بجامعة بيرغن، الذي أتاح تَرِكَة فتغنشتاين (Wittgenstein's Nachlass) كاملةً عبر النسخة الإلكترونية للجامعة (Wittgenstein 2000a). حمل العمل التحريري لفون رايت نفسه أثرًا متزايدًا للنقد الفيلولوجي، إذ أصبح مقتنعًا بأن نشر مخطوطات فتغنشتاين ونُسَخه المكتوبة بالآلة الكاتبة بأقل تدخل تحريري ممكن هو الخيار الأفضل، فنشر في النهاية بعضها «على نحو كامل» (.cf

(1) يُلفَظ في الأصل كذا: فون فرِكْت. [المراجع]

Wittgenstein 1992, preface). تتبّع فون رايت، بمساعدة معاونيه، الملاحظات الواردة في **تحقيقات فلسفية** حتى مصادرها في المخطوطات، مما مكّنه من إعادة بناء الصيغ الأولية للكتاب (cf. Maury 1981; Maury 1994; Erbacher 2015b, 189-191). إضافة إلى إصدارات فتغنشتاين هذه بالمعنى الدقيق للكلمة، نشر فون رايت أيضًا مصادر سياقية كتبها فتغنشتاين وأصدقاؤه، مثل الرسائل والمذكرات (e.g. Wittgenstein 1969a, 1973, 1974, 1983, 1994a; Pinsent 1990)، إلى جانب سلسلة من المقالات الأكاديمية التي تسلط الضوء على السياق التاريخي لعمل فتغنشتاين (Von Wright 1955, 1971, 1979, 1992a). أصبحت هذه المقالات من الأعمال الكلاسيكية في دراسة كيف استَخْلَصَ فتغنشتاين تدريجيًّا نُسَخًا أكثر اكتمالًا من أعماله انطلاقًا من ملاحظاته. يمكن قراءة هذه الأعمال ككل بوصفها العمود الفقري الواقعي لسيرة فتغنشتاين في كتابة أعماله (Von Wright 1982). لقد شكّلت هذه الإنجازات الرائدة نقطة الانطلاق للتحرير النقدي التكويني (critical-genetic) لكتاب **تحقيقات فلسفية** (Wittgenstein 2001)، وهو عمل يمكن عَدُّه ذروة المقاربة النصية التكوينية الأكاديمية التي طوّرها فون رايت كمحرر لكتابات فتغنشتاين.

نظرًا إلى هذا النهج العلمي القائم على المصادر في تحرير أوراق فتغنشتاين، قد يبدو للوهلة الأولى أن نسخة فون رايت من **الثقافة والقيمة** (Wittgenstein 1977؛ الطبعة الإنجليزية الأولى Wittgenstein 1980) لا تتناسب مع هذا التوجه. **الثقافة والقيمة** هو مجموعة من الملاحظات الشَّذْرية التي كتبها فتغنشتاين حول موضوعات عامة مثل الدين والموسيقى

والأدب والتاريخ والفن. ولكن، على عكس المجلدات الأخرى التي حررها فون رايت، كان هو نفسه من جَمَع هذه المقاطع من مواضع متفرقة من التَّرِكة (Nachlass) وفقًا لذوقه الشخصي وحكمه الخاص. كان هذا الإجراء التحريري غير معتاد بالنسبة إليه، وقد يثير الشكوك عند قياسه وفقًا «للمعيار الذهبي» الفيلولوجي الحالي للتحرير النقدي الأكاديمي. قد يُتهم هذا التحرير بأنه «غير أمين» (Venturinha 2010: 1) فيما يخص المصادر، وربما يكون حتى مضللًا فيما يتعلق بفلسفة فتغنشتاين، كما حدث في بعض الحالات التي استندت فيها الإصدارات إلى تَرِكة فتغنشتاين (cf. Stern 1996). ومع ذلك، فإن ما قد يبدو نقْصًا تحريريًّا من منظور الفيلولوجيا التحريرية النقدية يمكن أن يكون نقطة انطلاق مثمرة للتحقيق من منظور آخر: فمن خلال البحث في أسباب فون رايت ودوافعه وراء إعداد اختياره ونشره، قد نكتسب فهمًا أعمق لفون رايت كمحرر، وكذلك لفهمه لفلسفة فتغنشتاين. ولتحقيق ذلك، من الضروري ألا نفهم عملية تحريره على أنها مجرد سلسلة من العمليات الفيلولوجية المنفصلة عن السياق، بل ينبغي فهمها كأفعال ذات صلة فلسفية حدثت في سياقات عمل محددة، من خلال التعاون مع الأصدقاء والزملاء، ومع فهم متعمّق للمواد المحررة. يمكن تسمية هذا النهج بـ«التسييق البنّاء» (constructively contextualising)، إذ يأخذ في الاعتبار السياق التاريخي لبناء فهم مثمر للنيات التحريرية التي تحددها الفيلولوجيا النصية النقدية باعتبارها انحيازات تحريرية (cf. Erbacher 2016a, 2017). هذه الخطوة من التحقيق «النقدي» إلى التحقيق «ما بعد النقدي» في الإصدارات المطوّرة من كتابات فتغنشتاين هي ما يحاول هذا البحث تحقيقه في حالة فون رايت والثقافة والقيمة.

عند أخذ النيَّات التحريرية[1] لكتاب **الثقافة والقيمة** على محمل الجد، من المهم ملاحظة أن الكتاب لم يكن يُقصد به أبدًا أن يكون عرضًا لعمل فلسفي من تأليف فتغنشتاين. فعلى الرغم من أنه غالبًا ما يُعامل على هذا النحو، فإن فون رايت لم يَعُدّ مجموعته من الملاحظات العامة جزءًا مباشرًا من كتابات فتغنشتاين الفلسفية، كما أوضح بشكل واضح تمامًا في مقدمته للكتاب. وما إذا كان فتغنشتاين نفسه قد فكّر يومًا في تأليف كتاب يضم ملاحظات حول موضوعات ثقافية أوسع هي مسألة خاضعة للنقاش (Rothhaupt and Vossenkuhl 2013; Rothhaupt 2013, 2017). حدَّد فتغنشتاين، في أثناء عمله على نصوصه وتنقيحها، أقسامًا يمكن قراءتها كملاحظات حول الثقافة، ونقل بعض هذه الملاحظات إلى نسخ نهائية منقحة (على سبيل المثال المخطوطة 168؛ انظر Rothhaupt 2017).[2] لكن الباحثين تساءلوا عما إذا كانت الأدلة الفيلولوجية كافية للاستنتاج بأن فتغنشتاين كان يعمل على اختيار مجموعة ملاحظات ثقافية كجزء من عمله الفلسفي، أو حتى إنْ كان يخطط لتأليف كتاب يحتوي على مثل هذه الملاحظات (Majetschak 2013; Stern 2013). عمومًا، وفيما يتعلق بالمنفّذين الأدبيين لأعمال فتغنشتاين، لا يوجد ما يشير إلى أنهم رأوا أن مجموعة الملاحظات الواردة في **الثقافة والقيمة** تعكس شيئًا كان فتغنشتاين سيودّ نشره كإسهام فلسفي خاص به، ولم يَعُدّ هؤلاء **الثقافة والقيمة** عملًا آخر لفتغنشتاين، بل نظروا إليه بوصفه مجموعة من الملاحظات التي تلقي الضوء على توجهه الفكري. كان المحرر جورج هنريك فون رايت مقتَنِعًا

(1) «التحريرية» في النص بمعنى *editorial*، من التحرير *editing*. [المراجِع]
(2) تُحدد العناصر في تركة فتغنشتاين الفلسفية وفقًا لنظام الترقيم الذي قدمه فون رايت (1969).

بأن **الثقافة والقيمة** يخبرنا «أكثر من أي مصدر مكتوب آخر عن الطابع الفكري لفتغنشتاين ونظرته إلى الحياة، وكذلك عن رؤيته لعلاقاته بعصره» (Von Wright 1982: 203). ووفقًا لفون رايت، فإن **الثقافة والقيمة** يُظهر فتغنشتاين بوصفه ظاهرة فكرية («geistige Erscheinung»)، أي إنه «يضع شخصيته وأعماله في علاقة مع ظواهر تقع خارج المجال الاحترافي الصارم للفلسفة ـ مثل الاتجاهات في الأدب أو الفن المعاصر، أو الأفكار السياسية والاجتماعية» (Von Wright 1982: 2). بالنسبة إلى فون رايت، ارتبطتْ توعيةُ القرّاء بهذا التوجه الفكري بتصحيح الصورة السائدة عن فتغنشتاين في استقبال أعماله، خاصة في العالم الأنجلوسكسوني، حيث أصبحت كتبه، وخاصة **الرسالة** (التراكتاتوس) و**تحقيقات فلسفية**، من الأعمدة الأساسية في متن الفلسفة التحليلية الاحترافية:

> كانت موجَةُ «الفتغنشتاينية» في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية ذات طابع «احترافي» ضيق إلى حد كبير، إذ إنها أغفلت الأبعاد الثقافية الأوسع. قد يكون تفسير ذلك أن تأثير فتغنشتاين في تلك الفترة كان يتركّز أساسًا في العالم الأنجلوسكسوني، في حين أن خلفيته كانت تنتمي إلى وسط أوروبا. كانتِ الصورة الضمنية التي رسمها تلامذته ومتابعوه من البريطانيين والأميركيين عنه ـ كما وصفها كاتب إيطالي ـ صورة لشخص جاهل ثقافيًا. ويرجع تصحيح هذه الصورة الآن في جزء منه إلى التلقي التدريجي لفلسفة فتغنشتاين في العالمين الناطقين بالألمانية واللاتينية. آمل أن يسهم كتاب **الثقافة والقيمة** (أو ملاحظات شتّى Vermischte Bemerkungen)، الذي نُشر في عام 1977، في تعزيز فهم أعمق لجذور فتغنشتاين في الثقافة الأوروبية ولأهميته في عصرنا. (Von Wright 1982: 2-3)

من منظور الفيلولوجيا النصية الصارمة والنقدية، يمكن قراءة هذا الاقتباس على أنه يُظهر أجندة المحرر التي ترمي إلى توجيه استقبال فلسفة فتغنشتاين من خلال إنتاج مجموعة من الملاحظات التي لم يكتبها المؤلف ولم يخطط لها. بالمقابل، من منظور السياق البنّاء، يمكن قراءته كدعوة إلى محاولة *فهم الفهم* الذي حفز هذه النية التحريرية. قد يكون للجهد التأويلي الذي يتضمنه البديل الأخير أهمية خاصة بالنسبة للتأمل الذاتي العملي (practical reflexivity) للممارسات العملية في الفلسفة، حيث يهدف إلى تصور عمل فون رايت في إعداد الكتاب -وهو كتاب كان يهدف إلى عرض فتغنشتاين كظاهرة فكرية- كظاهرة فكرية في حد ذاته. وبهذا المعنى، فإن فهم العلاقة بين العمل الفلسفي وسياقه الثقافي الأوسع لم يكن فقط هو الهدف التحريري لفون رايت عند إعداد **الثقافة والقيمة**، بل كان أيضًا الموضوع الرئيسي للتسييق البنّاء لإعداد تلك الطبعة. وبالطبع، فإن نقطة الانطلاق لهذه القصة التحريرية هي تجربة المحرر الحية مع أعمال فتغنشتاين وكيف كانت تلك الأعمال جزءًا من حياته الثقافية الأوسع.

2. معرفة فتغنشتاين كإنسان متجذر في ثقافة عظيمة

مع الإفصاح عن أمله في أن يسهم كتاب **الثقافة والقيمة** في فهم أفضل لجذور فتغنشتاين الثقافية، ميّز فون رايت بين الفلسفة بوصفها تخصّصًا مهنيًّا صارمًا والمنظور الثقافي الأوسع. كان هذا التمييز حاضرًا منذ بداية صداقته مع فتغنشتاين، فقد التقى فون رايت بفتغنشتاين لأول مرة في ربيع عام 1939، حين كان طالب دكتوراه في جامعة هلسنكي وكان يقيم

في كامبريدج خلال فترة دراسة مؤقتة. من الناحية الفلسفية، كان الشاب صاحب الثلاثة والعشرين العام مقتنعًا بأن الوضعية المنطقية ستكون «بوابته إلى التفلسف الجاد» (von Wright 1989: 5). ولمّا كان قد ألهم رواد حلقة ڤيينا (Vienna Circle) وتلقى الإلهام منهم في المقابل، كان من المؤكد أن فتغنشتاين لديه ما يقوله عن التوجه الفلسفي لفون رايت. ومع ذلك، وكما يذكر فون رايت، لم يتحدثا عن الفلسفة في خلال لقائهما الأول (Von Wright 2001: 72-77)، بل كان الحديث عن العمارة والمشاهد الطبيعية الإسكندنافية التي تَعَلّم فتغنشتاين أن يحبها في خلال فترات عمل كانت حاسمة في تطوير كلٍّ من **رسالة منطقية فلسفية** (Tractatus Logico-Philosophicus) و**تحقيقات فلسفية** (Philosophical Investigations).

لكن الأصل الجغرافي لفون رايت قد لا يكون الجانب غير الفلسفي الوحيد الذي أثار اهتمام فتغنشتاين، فقد نشأ فون رايت في ظل روح النخبة التعليمية الأوروبية القارية، وهو ما جعل خلفيته الثقافية الأوسع متوافقة مع خلفية فتغنشتاين. على الرغم من أن انتماء فون رايت المهني كان إلى الوضعية المنطقية، فإن «موطنه الروحي»، كما وصفه ذات مرة، كان أدب غوته وشِلر وشوبنهاور ونيتشه (Von Wright 1989: 8). وبهذه القائمة من الكُتّاب الألمان، يمكننا إلحاق المؤرخ الفني وصاحب النزعة الإنسانية ياكوب بوركهارت (Burckhardt)، وفيلسوف التاريخ أوزفالد شبنغلر الذي اعترف فتغنشتاين بتأثره به (CV, 19؛ Ms-154,16r_f).[1] كانت كتب

(1) تُحدد الملاحظات الفردية من تَرِكة فتغنشتاين باستخدام الرموز المستخدمة في موقع www.wittgensteinsource.com، حيث تعمل هذه الرموز في الوقت نفسه كرابط URL للوصول إلى النسخة المصورة لتلك الملاحظة، كما هو الحال في هذا المثال: http: //.wittgensteinsource.org/BFE/Ms-154,16r-f

بوركهارت، على سبيل المثال، في حقيبة فون رايت عندما سافر كطالب عبر إيطاليا برفقة غوران شلت Göran Schildt[1] (Von Wright 2001: 59-67). وكأنهما يسيران على خطى غوته، سافر هذان المثقفان الشابان في مقصورة من الدرجة الأولى لتعقّب آثار الثقافات العظيمة الماضية. تأثر فون رايت بشدة بكتاب شبنغلر **أفول الغرب** (Der Untergang des Abendlandes)، الذي وجده في مكتبة والده،[2] وقد عاش رحلته هذه في ضوء مزاج فكري وصفه بأنه يمثل « نزعته الشبنغلرية المبكرة» (Von Wright 1989: 8)، ويعني ذلك:

> النظر إلى التاريخ بوصفه لوحة حية tableau vivant، وبأنه ينبغي تأمله بإعجاب والتعامل معه كعمل فني. ينبغي للمرء، عند نظره في تفاصيل التاريخ، فهم وتمييز الأنماط المتكررة و«التشابهات المورفولوجية». تشبه التغيرات الكبرى، والأزمات، والثورات التاريخية الزلازل والكوارث الطبيعية، فهي ليست موضوعًا لأحكام أخلاقية من حيث العدل والصواب، بل يمكن، مثل الحياة بأكملها، النظر إليها في ضوء «المأساة». (Von Wright 1989: 8)

وعلى الرغم من أن مقولةَ «الصواب» لم تكن جزءًا من هذا التأمل المنفصل في تاريخ العالم، فإنّ «العظمة» كانت مرتبطة بهذا التأمل بلا شك، فقد استَمَدَّ فون رايت من كتابات بوركهارت:

---

(1) عاشَ بين 1917 و2009، وعاشَ وماتَ في فنلندا، وكان كاتبًا ومؤرِّخَ فنون، واشتهر عنه كونه بحّارًا في البحر الأبيض المتوسط بمركبه المُسَمَّى 'دافنه' *Daphne*. [المراجِع]

(2) قرأ فون رايت النسخة الأصلية باللغة الألمانية لكتاب شبنغلر (1922، 1923). تُحفظ النسخ التاريخية من مكتبة والد فون رايت، والتي تتضمن تعليقاته، في أرشيف فون رايت وفتغنشتاين في جامعة هلسنكي (WWA).

> عنصر الإعجاب *بالعظمة* ـ وليست العظمة من حيث الإنجاز فحسب، ولكن أيضًا من حيث الشخصية (كما هو الحال مع غوته وليوناردو). فالعظمة احتمال غير متوقع في التاريخ، ومن خلالها تكتسب الأنماط المتكررة طابَعها الفريد والمميز. (Von Wright 1989: 8)

وعليه، لم تكن «شبنغلرية» فون رايت المبكرة تشاؤمًا ثقافيًّا، كما يُفهم غالبًا من عنوان كتاب شبنغلر، بل عبّرت عن الاحتفاء المتوهج بالثقافات الماضية والشخصيات العظيمة. وتوافق هذا مع إيمانه بفكرة «نُبل الروح»، الذي يتحقق عبر التعليم والتكوين الاجتماعي الروحي Bildung (.cf Von Wright 1947). لكن فتغنشتاين على الرغم من أنه ربما كان متعاطفًا مع هذا المَثَل (ideal)، فإنه لم يكن يشعر بالتفاؤل الرومانسي تجاهه، والواقع أن فون رايت صُدم بتشاؤم فتغنشتاين الثقافي:

> كان هذا التشاؤم القاتم، أحيانًا في الأقل، مقترنًا برغبة مؤكدة في التدمير. أتذكر أن فتغنشتاين قال ذات مرة: «أنا مع الفوضى تمامًا». وعندما عبّرت في صيف عام 1939 عن فزعي من الحرب الوشيكة، أجابني بأن البشرية لا تحتاج إلى حرب واحدة، بل إلى أربع أو خمس حروب كبرى.[1]

من المفهوم تمامًا أن طالب الدكتوراه كان مذهولًا لسماع هذا الكلام، لا سيما وأن الطائرات العسكرية التي حلّقت فوق كامبريدج في الوقت نفسه كانت تنذر باندلاع حرب جديدة. ووفقًا لفون رايت، «عايَش» فتغنشتاين أفول الغرب (Von Wright 1982: 212). ومع

---

(1) مسودة المحاضرة الافتتاحية للندوة الثانية حول فتغنشتاين في كيرشبرغ عام 1977، ص.9. وقد نُشرت هذه الذكرى لاحقًا في نسخة منقحة في von Wright (1990, 1995a).

ذلك، فإن هذه التجربة الحية لانحدار الثقافة لم تسفر عن «اشمئزازه من الحضارة المعاصرة فحسب، بل قادته أيضًا إلى شعور عميق بالإعجاب والفهم للماضي العظيم لهذه الحضارة» (Von Wright 1982: 212). يشبه هذا التقدير لعَظَمة الثقافات الماضية المزاجَ الذي ميّز شبنغلرية فون رايت المبكرة، وربما وفر أساسًا غير مصَرَّح به ولكنه راسخٌ لتفاهم مشترك بينهما، على الرغم من عدم الحديث بوضوح عن شبنغلر (cf. Von Wright 2001: 127).

لا شك أن تقدير فون رايت وفتغنشتاين للعظمة تضمن أيضًا كبار الأدباء، مثل غوته الذي سبق ذكره. وبالحديث عن الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، حين أصبح فون رايت خليفة فتغنشتاين في منصب أستاذ الفلسفة في كامبريدج، ذكر فون رايت أن فتغنشتاين كان يقيم أحيانًا في منزله، وأن محادثاتهما كانت تتركز حول الموضوعات الثقافية والأدب:

> عندما كان فتغنشتاين معنا، كنا نتحدث يوميًّا، أحيانًا عن الأمور التي كان يعمل عليها، وأحيانًا عن الموضوعات المنطقية التي كنت منشغلًا بها آنذاك، لكن غالبًا ما كانت محادثاتنا تدور حول الأدب والموسيقى والدين، وما يمكن تسميته بفلسفة التاريخ والحضارة. كان فتغنشتاين يقرأ لي أحيانًا من مؤلفيه المفضلين، مثل **حكايات الأَخَوَين غريم** (Grimm's Märchen) أو **قصص من زيورخ** (Zueri-cher Novellen) لغوتفريد كيلر (Keller). لا يمكنني أن أنسى ذكرى صوته وتعبيرات وجهه عندما كان جالسًا على كرسيه في غرفته أثناء مرضه، يقرأ بصوت عالٍ من هيرمان ودوروتيه (Hermann und Dor-othea) لغوته. (Von Wright 1989: 15)

تُظهر ذكريات كهذه أن فون رايت فهم علاقته بفتغنشتاين باعتبارها

صداقة مع فيلسوف رَبَط تفكيره ووجوده بتاريخ عظيم، وبالموسيقى، وبالأدب، وبالفن. وبالمثل، افترض فون رايت في سيرته الذاتية أن الألفة المتبادلة بينهما نشأت من هذه الاهتمامات غير الفلسفية المشتركة، ومن ذوق مشترك متجذر في ثقافة أوروبا الوسطى كانت آنذاك في حالة تراجع (Von Wright 2001: 74). قد يفَسِّر هذا الطابع في صداقتهما السبب في أن فون رايت، بعد وقت قصير من وفاة فتغنشتاين، أراد أن يكتب عنه من زاوية تتعلق «بمحادثاتنا معًا، بأذواقه وتفضيلاته في الأدب والفن، وما إلى ذلك» (رسالة من فون رايت إلى فريدريش أوغست فون هايك، 22 فبراير 1953؛ راجع: Erbacher 2015c). وقد قادته هذه الرغبة في النهاية إلى أن يختتم عمله عن سيرة فتغنشتاين وعلاقته بعصره بقوله: «سيكون من المفاجئ إن لم يُصَنَّف [فتغنشتاين] يومًا ما بين الكُتّاب الكلاسيكيين للنثر الألماني» (Von Wright 1982: 33). كان هذا التصريح في جزء منه بمثابة إجراء وقائي ضد تَلَقّي فتغنشتاين بصورة أحادية الجانب ومهنية بحتة. يواصل فون رايت قائلًا:

> سيبحث من يقارب أعمال فتغنشتاين عن جوهرها في بُعد عقلاني وواقعي، وأحيانًا أخرى في بُعد ميتافيزيقي يتجاوز التجربة. توجد في الأدبيات الموجودة حول فتغنشتاين أمثلة على التصورين. لكن مثل هذه «التفسيرات» لا تحمل أهمية كبيرة، بل يجب أن تبدو كتشويه لأي شخص يحاول فهم فتغنشتاين بتعقيده الثري. لكن قيمتها الوحيدة تكمن في إظهار مدى اتساع تأثيره في اتجاهات متعددة. لقد فكرت أحيانًا أن ما يجعل عمل الإنسان كلاسيكيًا هو في كثير من الأحيان هذه التعددية نفسها، التي تدعو إلى الفهم الواضح لكنها في الوقت نفسه تقاوم رغبتنا الملحة فيه. (Von Wright 1982: 34)

يتجلى هذا التناقض بين النظر إلى فتغنشتاين ككاتب عظيم ينتمي إلى تقليد ثقافي، من جهة، وفهمه في سياق الفلسفة الأكاديمية المهنية، من جهة أخرى، في العديد من ذكريات فون رايت. وربما يعود وعي فون رايت العميق بهذا التناقض إلى أن حياته الفكرية تشكلت من خلال ممارسته للفلسفة الأكاديمية، منذ فتراته المبكرة في الوضعية المنطقية، ومن خلال صداقته مع فتغنشتاين، الفيلسوف العظيم الذي شاركه رؤًى أوسع حول الثقافة والأدب. إن هذه التفرقة بين الفلسفة المهنية والسياق الثقافي الأوسع في تفكير فون رايت وفهمه لعلاقته بفتغنشتاين ذات أهمية خاصة في القصة التحريرية بأكملها لكتاب **الثقافة والقيمة**، وكما سنرى في المرحلة التالية من هذه القصة، ساعدت الخلفية الثقافية المشتركة فون رايت على إدراك الطابع الأدبي لملاحظات فتغنشتاين بوضوح أكبر عندما طالع دفاتر فتغنشتاين التي ورثها المنَفِّذون الأدبيون. لكنَّ هذا التمييز بين الفلسفة الأكاديمية والمنظور الثقافي الأوسع قد يفَسِّر أيضًا تَرَدُّدَه في نشر ملاحظات ظهر أنها ذات طابع عام وليست فلسفية بالمعنى الدقيق.

3. اختيار المجموعة الأولى من الملاحظات وعدم نشرها

أدرك فون رايت الجمالَ الخاص لبعض ملاحظات فتغنشتاين في أثناء إقامته في جامعة كورنيل كضيف لدى نورمان مالكولم (Norman Malcolm). كان اللقاء الأول بينهما في كامبريدج عام 1939، لكن صداقتهما لم تترسخ إلا عندما حضرا معًا آخر محاضرة لفتغنشتاين في عام 1947 (Von Wright 1992b: 215, 1995b).

وبعد وفاة فتغنشتاين مباشرة، بدأ فون رايت ومالكولم صداقة استمرت

مدى الحياة، تعززت من خلال الزيارات المتكررة والمراسلات الكتابية. وبعد أن استقال فون رايت من كرسيه في كامبريدج بعد عام واحد من وفاة فتغنشتاين، وخوفًا من أن يُضَمّ وطنه فنلندا، الذي عاد إليه، إلى الاتحاد السوفييتي، اقترح على مالكولم أن يتولى منصب المُنَفِّذ الأدبي بدلًا منه في حال أصبح معزولًا عن الغرب:

> كما تعلم على الأرجح، مَنَح لودفيغ فتغنشتاين، في وصيته، حقوق الطبع والنشر لكتاباته غير المنشورة إلى ريز، والسيدة آنسكوم، ولي، مع رغبته في أن ننشر منها ما نراه مناسبًا. إذا لم يتمكن أحد منكم، لسبب أو لآخر، من استشارتي أو التواصل معي بشأن تحرير المُسَوَّدات ونشرها، فأودّ أن يستشيروك، وأن تمارس نفس السلطة التي أمتلكها بموجب الوصية. إنني أثق تمامًا بحكمك في هذه الأمور، وأعلم أن فتغنشتاين كان سيثق بك أيضًا.[1]

كان هذا الإجراء، على الأرجح، وسيلة لضمان استمرار العمل على كتابات فتغنشتاين بقدر ما كان تعبيرًا عن الثقة. وربما كان أيضًا إشارة إلى أن فون رايت لم يُرِد أن يصبح تعيين فتغنشتاين له كمنفّذ أدبي، من دون مالكولم، عائقًا بينهما. وفي كل الأحوال، ازدادت صداقتهما متانة في السنوات اللاحقة. لم يمضِ وقت طويل بعد اقتراح فون رايت حتى دعاه مالكولم إلى جامعة كورنيل. نُشرت للمرة الأولى في ذلك الوقت السيرة الموجزة التي كتبها فون رايت عن فتغنشتاين (1955) باللغة الإنجليزية في الدورية الفلسفية The

(1) رسالة من فون رايت إلى مالكولم، بتاريخ 25 نوفمبر 1952. يشير فون رايت أيضًا إلى هذه الرغبة والجوانب القانونية المرتبطة بها في رسالة إلى آنسكوم بتاريخ 12 نوفمبر 1952. ومن المثير للاهتمام أن فتغنشتاين استخدم عبارة مشابهة جدًا عند حديثه مع ريز قبل وفاته بأيام قليلة: «أنا أثق بك تمامًا، وأثق بالسيدة آنسكوم تمامًا» (cf. Erbacher 2016b, 30).

Philosophical Review التي كان مالكولم محررها آنذاك. وفي أثناء إقامته في كورنيل، درّس فون رايت مقرَّرًا عن **التراكتاتوس** حضره ستة طلاب، إلى جانب خمسة من أعضاء هيئة التدريس، كان من بينهم مالكولم نفسه، وماكس بلاك، وجون رولز.[1] وعلى النقيض من تجاربه السابقة المحبطة إلى حد ما في محاولة شرح فكر فتغنشتاين،[2] كان تدريس **التراكتاتوس** في جامعة كورنيل تجربة مبهجة، كما كتب إلى إليزابيث آنسكوم:

> أقدّم ندوات دراسية أحاول فيها شرح **التراكتاتوس**. لقد تعلمت الكثير منها، وأشعر الآن أنني بدأت أفهم الكتاب. إنه أروع مما كنت أعتقد. وأحد أكثر الأمور المدهشة فيه هو أنه واضح تمامًا: لا استعارات، لا تلميحات، لا غموض. الصعوبة تكمن في تجنب تحريف كلماته، وتجنب إسقاط «تفسير» عليها.[3]

وبفضل حماسته لوضوح **التراكتاتوس** الملهم، بدأت تتبلور لدى فون رايت فكرة جمع مجموعة من الملاحظات العامة المستمدة من مخطوطات فتغنشتاين. كان قد أحضر معه إلى كورنيل صورًا فوتوغرافية لبعض المخطوطات، وكان عازمًا على طباعة المقاطع التي اختارها

(1) قائمة فون رايت للحضور محفوظة في أرشيف فون رايت وفتغنشتاين ضمن مُسَوَّدات محاضراته.

(2) في عام 1952، على سبيل المثال، كتب إلى آنسكوم عن محاضرتين ألقاهما في الجمعية الفلسفية في هلسنكي: «أدركتُ مدى بُعدي عن الفهم الصحيح لهذه الأمور، سواء أثناء كتابة الورقة أو من خلال متابعة ردود الأفعال التي أثارتها. لقد كشفت المناقشات التي تلت المحاضرة أنني زرعتُ في أذهان معظم المستمعين نفس سوء الفهم الذي أعتقد أنه من المهم للغاية الحذر منه. لقد شعرت بإحباط شديد واكتئاب». (رسالة من فون رايت إلى آنسكوم، 12 نوفمبر 1952).

(3) رسالة من فون رايت إلى آنسكوم، 6 يونيو 1954.

مع ريز وآنسكوم للمجلد الذي سيصدر لاحقًا بعنوان **ملاحظات حول أسس الرياضيات** (1956). كانت هذه المرة الأولى التي يشارك فيها فون رايت بشكل محوري في تحرير مجلد من تَرِكة فتغنشتاين.[1] لم تكن عملية نسخ المختارات تجربة مريحة في جميع الأوقات، كما أشار في رسالة إلى آنسكوم: «كان العمل مُرَوِّعًا. يطاردني باستمرار سؤال: أنفعل الشيء الصحيح أم لا؟».[2] ومع ذلك، وفي أثناء استمراره في نسخ المقاطع المختارة، أدهشته جمالية بعض الملاحظات الموجودة في المخطوطات:

> يوجد من بين المواد المُستبعدة العديد من الملاحظات الجيدة ذات الطابع العام. لقد استبعدتها لتجنب ـ كما أعتقد أننا ينبغي أن نفعل ـ خلق انطباع بأن الكتاب الذي ننشره هو مجموعة من الأقوال المأثورة. ربما يمكن نشر بعض هذه الملاحظات المستبعدة في مناسبة أخرى.[3]

يمكن اعتبار قول «بعض الملاحظات الجيدة ذات الطابع العام» البَذْرة

---

(1) مع أن فون رايت كان مشاركًا أساسيًّا في توفير ظروف عمل جيدة للمنفذين الأدبيين لأعمال فتغنشتاين، على سبيل المثال من خلال توضيح المسائل القانونية، والتقدم بطلبات التمويل، والتفاوض مع الناشرين، فضلًا عن دعمه لآنسكوم وريز من خلال التدقيق اللغوي، فإن إعداد المخطوطة وتحرير كتاب **تحقيقات فلسفية** (فتغنشتاين 1953) كان من عمل آنسكوم وريز (cf. Erbacher and Krebs 2015). واتُّخِذت قرارات اختيار النصوص المنشورة في **ملاحظات حول أسس الرياضيات** في غضون عشرة أيام فقط، خلال اجتماع المنفذين الأدبيين في النمسا في صيف عام 1952 (cf. Erbacher 2015b, 173-174).

(2) رسالة من آنسكوم إلى فون رايت، 4 يوليو 1954.

(3) رسالة من فون رايت إلى آنسكوم، 6 نوفمبر 1954. أشكر لاسي ياكولا (Lassi Jakola) على لفت انتباهي إلى هذا المقطع.

التي ظهر منها **الثقافة والقيمة**. ومع هذا، في ذلك الوقت، لم يخطر في بال فون رايت أن هذه الملاحظات قد تكون مرتبطة بكتابات فتغنشتاين حول أسس الرياضيات. استغرق الأمر في الواقع عشر سنوات أخرى حتى تنبت هذه البذرة، وما يقرب من عقد إضافي حتى يدرك فون رايت بالكامل الأهمية الفلسفية لهذه الزهرة.

قام ريز (Rhees) في النصف الأول من ستينيات القرن العشرين بتحقيق منهجي في كتابات فتغنشتاين التي تعود إلى السنوات الأولى بعد عودته إلى كامبريدج في عام 1929 (Erbacher et al. 2017). وكان مبهرًا، بالنسبة إلى ريز وفون رايت، اكتشاف أن تلك الكتابات تُمثّل جسرًا يربط بين **رسالة منطقية فلسفية** و**تحقيقات فلسفية**. كان أول مجلد نُشر من تلك الكتابات هو **ملاحظات فلسفية** (Philosophische Bemerkungen) بتحرير ريز (Wittgenstein 1964)، وقد كان مُعَدًّا ليكون أول حالة من «حالتين انتقاليتين» (**تحقيقات فلسفية**، 122§) في تطور فكر فتغنشتاين.[1]

يعود أصل المخطوطة المكتوبة على الآلة الكاتبة لـ**ملاحظات فلسفية** (Ts 209) إلى عامي 1929 و1930، وهي الفترة نفسها التي كتب فيها فتغنشتاين **محاضرته حول الأخلاق** Lecture on Ethics (Ts 207,

(1) يمكن وصف تحرير ريز لكتاب **ملاحظات فلسفية** *Philosophische Bemerkungen* بأنه تحرير «فلسفي»، حيث استندت قراراته التحريرية بشأن اختيار النصوص وتنسيقها إلى فهمه الفلسفي لنصوص فتغنشتاين. وكما أن **تحقيقات فلسفية** يشير إلى أن العثور على حالات وسيطة واختراعها يشكل جزءًا مهمًا من عمل الفيلسوف، فإن تحرير ريز لكتابي **ملاحظات فلسفية** و**النحو فلسفي** *Philosophische Grammatik* كان عملًا فلسفيًا مكّن من رؤية الروابط بين **رسالة منطقية فلسفية** و**تحقيقات فلسفية** (انظر: Erbacher 2017).

Wittgenstein 1965). وقد دفع هذا الأمر ريز إلى التساؤل عمّا إذا كان ينبغي له إضافة محاضرة حول الأخلاق إلى ملاحظات فلسفية، أو، بدلًا من ذلك، إدماجها في مجموعة من الملاحظات ذات الطابع العام. تناول فون رايت هذه المسألة في رسالة إلى إليزابيث آنسكوم:

> قد تتذكر أن ريز أثار في رسالة مسألة ما ينبغي فعله مع نص محاضرة حول الأخلاق. من الناحية الزمنية، تنتمي هذه المحاضرة إلى فترة **الملاحظات الفلسفية** (Philosophische Bemerkungen). لكنها، إذا نُشرت كمُلحق لهذه الملاحظات، مع مقتطفات من ملاحظات وايسمان (Waismann)، قد تبدو في «موضع لا يناسبها». يبدو أن ريز شعر بالأمر نفسه، إذ ذكر إمكانية نشر مجلد منفصل يضم ملاحظات عامة حول الجماليات، والأخلاق، والدين، وما إلى ذلك، مع تضمين محاضرة الأخلاق فيه. تستحقّ هذه الفكرة الخاصة بمجلد من «الملاحظات العامة» أن تؤخذ على محمل الجد، إذ يوجد على سبيل المثال عدد من الملاحظات في المخطوط، بين أكتوبر 1948 ومارس 1949، التي قد يكون من المناسب ضمها إلى مثل هذا المجلد، وكذلك بعض الملاحظات في المطبوعة (typescript) التي تتضمن آخر كتابات فتغنشتاين (ومن بينها المفكرة الرابعة Notebook IV بأكملها). يجب أن نناقش هذه المسألة عندما نلتقي.[1]

ناقش المنفذون الأدبيون بالفعل هذه المسألة في اجتماعهم التالي في صيف عام 1964، وعيّنوا فون رايت لمراجعة جميع المخطوطات في تَرِكة فتغنشتاين من أجل اختيار المواد المناسبة لمجلد الملاحظات العامة. ومع ذلك، عندما بدأ بالفعل في إجراء هذا الاختيار، سرعان ما أصبح متشككًا

(1) رسالة من فون رايت إلى آنسكوم، 11 يونيو 1964.

في المشروع وفي إمكانية نشره على الإطلاق، كما كتب إلى آنسكوم في مارس 1965:

لقد بدأتُ العمل على اختيار «الأقوال الموجزة» و«الملاحظات العامة»، وانطباعي حتى الآن هو أن المهمة شبه مستحيلة ولن تسفر عن شيء قابل للنشر. لكن مع ذلك، قد يكون من الجيد إنجاز هذا العمل فقط لنفسي (وكذلك من أجلك ومن أجل ريز). [1]

تأكدت بعد ستة أيام فقط شكوك فون رايت الأولى:

لقد كنت أعمل على المجموعة المختارة الآن؛ لكنني متشائم جدًّا بشأن إمكانية نشر أي شيء في النهاية. [2]

ومع ذلك، واصل البحث في المخطوطات، وكتب إلى أنسكوم:

كما أعتقد أنني أخبرتك في رسالة سابقة، لقد كنت أختار «ملاحظات عامة»، لكنني أصبحت متشائمًا إلى حد ما بشأن إمكانية نشرها في مجلد واحد. على أي حال، سأُكمل المهمة وأُعدّ مجلدًا لكِ ولي ولريز. قد يكون من الجيد امتلاكه في صورة مخطوطة مطبوعة، حتى لو كان غير مناسب للنشر. [3]

أكمل فون رايت، بعد ثلاثة أشهر ونصف، مهمته، وأسفر الاختيار الأولي للملاحظات العامة عن مجلدين كبيرين يحتويان على أكثر من 1500 مقطع مأخوذ من نحو ستين عنصرًا من تركة فتغنشتاين، وقد حملت المجموعة المختارة المطبوعة العنوان التالي:

(1) رسالة من فون رايت إلى آنسكوم، 10 مارس 1965.
(2) رسالة من فون رايت إلى آنسكوم، 16 مارس 1965.
(3) رسالة من فون رايت إلى آنسكوم، 20 إبريل 1965.

مجموعة من الملاحظات التي كتبها لودفيغ فتغنشتاين حول قضايا متعلقة بحياته وعمله؛ طبيعة البحث الفلسفي؛ الفن، والدين، و«فلسفة الحياة»؛ الأنا، والإرادة، والعالم؛ وموضوعات عامة أخرى متنوعة.[1]

أرسل فون رايت نسخة من هذه المجموعة إلى كل منفِّذ أدبي، وأوضح مبررات اختياره في رسالة مرفَقَة:

لقد اتبعت مبدأ «الحد الأقصى»، أي إنني كنت سَخِيًّا في اختياراتي، مع نية تصفية المواد المختارة لاحقًا. أشك في أن يكون موقفي الحالي من الأمر نهائيًّا، لكنه يميل إلى الرفض أكثر من القبول فيما يتعلق بنشر أي شيء على الإطلاق. [...] ربما سيحصل أحدنا يومًا ما على فكرة جيدة حقًّا حول العمل على مجموعة مختارة يمكن تسويغ نشرها.[2]

ثمة ملاحظة مرفقة مع المجموعة المختارة توضح أن «المسوّغ» المفقود لنشر العمل كان يتعلق بالفجوة المفترضة بين عمل فتغنشتاين الفلسفي وملاحظاته العامة:

يمكن التمييز بشكل عام بين الملاحظات التي تنتمي إلى العمل الفلسفي لفتغنشتاين والملاحظات التي تعدّ «منفصلة» أو «قابلة للفصل» عنه. [...] تنتمي إلى الملاحظات «القابلة للفصل» مجموعة كبيرة من التأملات حول الفن والدين. ـالسؤال: أيمكن نشر مجموعة تتكون فقط من الملاحظات «القابلة للفصل»، أم أن

(1) مقتبس من النسخة الأصلية لاختيار فون رايت، المحفوظة في أرشيف فون رايت وفتغنشتاين.
(2) رسالة من فون رايت إلى آنسكوم، 28 يونيو 1965.

مثل هذه المجموعة ستكون بعيدة جدًّا عن بقية عمل فتغنشتاين بحيث لا تثير الاهتمام؟[1]

لم يشكك فون رايت في عام 1954 فيما إذا كان من الصواب فصل الملاحظات ذات الطبيعة العامة عن تلك المتعلقة بأسس الرياضيات، لكنه بدأ يتساءل الآن عما إذا كان من الممكن إيجاد مسوّغ لنشرها بشكل مستقل. لم يَجِدِ المنفذون الأدبيون حينئذٍ مثل هذا المسوّغ، ولذلك لم ينشروا تلك المجموعة. كان هذا القرار متماشيًا مع حالات أخرى استبعدوا فيها فقرات من النصوص المُعدّة للنشر، لأنهم رأوا أنها لا تنتمي إلى العمل الفلسفي لفتغنشتاين. إحدى هذه الحالات هي المشروع التحريري الذي توجه إليه فون رايت بعد أن أعدّ أول مجموعة مختارة من الملاحظات العامة، وهو المشروع الذي نشأ عن فكرته هو ومالكوم بإيداع نسخ من كتابات فتغنشتاين في جامعة كورنيل. تُسَلِّطُ الطريقةُ التي جرت بها مناقشة ملاحظات فتغنشتاين الخاصة وغير الفلسفية ومعالجتها آنذاك الضوء على التردد في نشر مجموعة الملاحظات العامة غير الفلسفية في **الثقافة والقيمة**، لا سيما أن بعض هذه الملاحظات الخاصة تُعُومِلَ معها لاحقًا بوصفها جزءًا من تلك المجموعة العامة.[2]

---

(1) مقتبس من النسخة الأصلية لاختيار فون رايت، المحفوظة في أرشيف فون رايت وفتغنشتاين.

(2) ثمة، في النسخة المنقحة من **الثقافة والقيمة** (فتغنشتاين 1994) أكثر من خمسين ملاحظة مشفرة ضمن مجموعة فون رايت المنشورة.

4. الانتقال إلى مشروع آخر: تصوير التِّركة بأكملها من خلال الميكروفيلم

من خلال مراسلاتهما المكثفة، كان فون رايت يُطلع مالكولم بانتظام على الخطط والأنشطة المتعلقة بنشر كتابات فتغنشتاين. لذلك، كان من الطبيعي أن يخبره فون رايت بحماسته لقراءة مجلد مور (Moore Volume) والمطبوعة الكبيرة (Big Typescript). كان مالكولم عند تلقيه هذه الأخبار متَلَهِّفًا لمعرفة المزيد عن هذه الأعمال، لا سيما أنها قد تسهم في توضيح الروابط بين **التراكتاتوس** و**تحقيقات فلسفية**، ثم إن اهتمامه كان نابعًا من رغبته في الكتابة عن العلاقة بين الفلسفة المبكرة والمتأخرة لفتغنشتاين في مقال موسوعي (يُنظر: Malcolm 1967). لذا، في صيف عام 1963، عندما ألقت آنسكوم محاضرات كضيفة في جامعة كورنيل، طرح مالكولم مسألة ما إذا كان من الممكن أن تعمل جامعة كورنيل نسَخًا مصوَّرة أو ميكروفيلمية من كتابات فتغنشتاين من المرحلة الوسطى.[1] يُنظر إلى هذا الاقتراح، الذي عدَّته آنسكوم، وفقًا لرسالة من مالكولم إلى فون رايت بتاريخ 6 يونيو 1963، فكرة جيدة، على أنه أول إشارة إلى ما سيتطور لاحقًا لمشروع Cornell Microfilm. غير أن ريز عارض بشدة اقتراح مالكولم،[2] فقد ذكّر فون رايت بأن ملاحظات مالكولم حول محاضرات فتغنشتاين لعام 1939 قد نُشرت من دون إذنه ومن دون إبلاغه مسبقًا بحدوث ذلك، وكان يخشى أنه إذا نُقلت هذه المواد إلى كورنيل فقد تنشأ حالة مماثلة. كان ريز متأكدًا أن المخطوطات تحتوي على الكثير

(1) رسالة من مالكولم إلى فون رايت، 6 يونيو 1963.
(2) رسالة من ريز إلى فون رايت، 7 يوليو 1965.

من المواد التي لم يكن فتغنشتاين يرغب في أن تصبح متداولة على نطاق واسع، وقد شرح مخاوفه هذه لفون رايت قائلًا:

عندما تُنشر مثل هذه المواد، سيُشار إليها من الكُتّاب (الذين يعملون وفق مبدأ «النشر أو الهلاك») كما لو كانت على نفس مستوى الملاحظات التي قدّمها فتغنشتاين بنفسه كعمل فلسفي مدروس معدّ للنشر. يتنقّل هؤلاء الكُتّاب بين الفقرات والملاحظات التي نُشرت بعد وفاته وفقًا لما يخدم أطاريحهم الخاصة، في محاولة لإبراز «تفسيرهم الجديد»، وما إلى ذلك. لقد لاحظت ذلك مرارًا وتكرارًا فيما يتعلق بكتاب المفكرات Notebooks 1914-1916، الذي غالبًا ما يُعامل بوصفه جزءًا من التراكتاتوس.[1]

رأى ريز أن هذا بالتأكيد ليس ما أراد فتغنشتاين منهم أن يفعلوه بأوراقه، وقال بوضوح:

عندما تحدثت مع فتغنشتاين عن المهمة قبل عشرة أيام من وفاته، كان قلقًا بشكل خاص بشأن العناية بما يُنشر وكيفية تقديمه. أعلم أن هذا غامض. لكنني متأكد أنه كان سيقول (لا) لفكرة «انشروا كل شيء فحسب».
[...]

أرى أن فتغنشتاين لن يكلّفنا بهذه المهمة لو اعتقد حينها بأننا سنتساهل في نشر المواد وعرضها للجميع.[2]

أصبح هذا الموضوع أكثر حساسية لأن فتغنشتاين لم يكتب فقط ملاحظات فلسفية مترددة، بل دَوّن أيضًا ملاحظات بلغة مشفرة. رأى

(1) رسالة من ريز إلى فون رايت، 7 يوليو 1965.
(2) رسالة من ريز إلى فون رايت، 7 يوليو 1965.

المنفذون الأدبيون بالفعل مثل هذه الملاحظات المشفرة في مفكرات فتغنشتاين من فترة الحرب العالمية الأولى (Mss 101-103). تبدأ هذه المفكرات بتدوينات شبيهة باليوميات كتبها فتغنشتاين عندما التحق بالجيش. بعد ستة أيام من أول مدخل، بدأ بقلب الأبجدية عند التعبير عن اشمئزازه من سلوك رفاق السلاح. استعمل فتغنشتاين، في مفكرات الحرب، الرمز عند كتابة ملاحظات حول الشؤون الخاصة وصحته ومزاجه وأفكاره عن الأصدقاء وتقدم عمله الفلسفي. ووقع استبعاد لهذه التدوينات المشفرة عند نشر فون رايت وآنسكوم نسختهم لهذه المفكرات (Wittgenstein 1961)، وهذه واقعة أولى بخصوص عدم نشر الملاحظات التي بدت لهما غير مرتبطة بالعمل الفلسفي لفتغنشتاين. وإلى جانب كونها مسألة تتعلق بالاحترام والخصوصية، وبالنظر إلى محتوى بعض الملاحظات المشفرة، فإنه يمكن عَدّ مظهرها سببًا لكونها غير مرتبطة بالعمل الفلسفي. ميّز فتغنشتاين التدوينات المشفرة من ملاحظاته حول المنطق باستخدام الرمز، وأيضًا من خلال الحفاظ بدقة على وجود الملاحظات المشفرة في الصفحات اليسرى في حين كان يكتب ملاحظاته الفلسفية في الصفحات اليمنى. ثم إنه استخدم في مخطوطاته اللاحقة هذا الأسلوب في التشفير مرة أخرى، وإن كان أقل انتظامًا (cf. Somavilla 2010). تمامًا مثل التدوينات المشفرة في مفكرات الحرب، تبدو التدوينات في مخطوطاته اللاحقة خاصَّةً في البداية ولا أهمية فلسفية لها. ومن الطبيعي، إذن، أن يثار سؤال: ماذا يجب أن نفعل حيال الملاحظات المشفرة إذا نُسخت المسوّدات بالكامل وأصبحت متاحة؟ لم يرغب ريز على وجه الخصوص في نشرها:

كنت أتمنى (وما زلت) لو أن فتغنشتاين لم يكتب تلك المقاطع. لا أعرف لماذا أراد كتابتها، لكنني أظن أنني أفهم ذلك بطريقة ما، ومن ثم أفهم أيضًا لماذا اختار هذا الوسيط الغامض. أخشى بشكل خاص أن تُنشر بمعزل عن السياقات (أكرر: السياقات) التي كُتبت فيها، بحيث يبدو ما كان فرعيًا وعرضيًا في حياة فتغنشتاين وتفكيره كأنه هاجس مسيطر.[1]

اقترح مالكولم تغطية المقاطع المشفرة في أثناء التصوير - إذا كانت هي السبب الرئيسي لعدم إعطاء مجموعة نسخ من المخطوطات لجامعة كورنيل.[2] ومع ذلك، أراد المنفذون الأدبيون أولاً معرفة ما الذي كتبه فتغنشتاين بالرموز على وجه الدقة قبل اتخاذ أي قرار بشأن نسخها. اضطلع فون رايت، في خريف عام 1965، بمهمة فك رموز الملاحظات المشفرة بالكامل، وأبلغ مالكولم بذلك:

ناقشنا مسألة نقل النسخ لجامعة كورنيل. كان شعورنا أن القرار النهائي بشأن هذه المسألة يجب أن يُتخذ عندما توضَّح الكتابات المشفرة بالكامل. أخشى أن يستغرق مني هذا الأمر عامًا أكاديميًا كاملًا. بعد ذلك، وبناءً على الانطباع العام الذي سيتركه علينا النص المشفّر، ثمة احتمالان: الأول هو تصوير كل شيء، والثاني هو استبعاد النص المشفر. ولأسباب عديدة -أكاديمية وتقنية واقتصادية- فإن الاحتمال الأول هو الأكثر جاذبية إلى حد بعيد. ومع

(1) رسالة من ريز إلى فون رايت، 17 ديسمبر 1966. كان ما يخشاه ريز هنا هو تحديدًا ما حدث لاحقًا عندما ظهرت المقاطع المشفرة من دفاتر الحرب على أنها «اليوميات السرية» لفتغنشتاين (Wittgenstein 1985a, 1985b; Wittgenstein 1991a, 1991b).
(2) رسالة من مالكولم إلى فون رايت، 21 سبتمبر 1965.

ذلك، أجد صعوبة في تقديم تنبؤ في هذه المرحلة، وذلك لسببين: ما يزال هناك الكثير من النصوص التي تحتاج إلى فك شفرتها، وقد يختلف الناس في تقويم الوضع النهائي.[1]

بدأ فون رايت، في الواقع، يميل إلى جانب ريز بعد أن فكّ رموز المقاطع المشفرة، لذلك كتب إلى ريز:

أكملت، في خلال هذا الفصل الدراسي، فك شفرة جميع المخطوطات التي لديّ نسخ منها. وأنا الآن مقتنع تمامًا بأن موقفك المتحفظ بشأن مسألة أخذ نسخ من كامل تَرِكة فتغنشتاين من دون تمييز لإيداعها في المكتبات كان مبرَّرًا تمامًا.[2]

ناقش فون رايت ومالكوم مرة أخرى، في ربيع العام التالي، إمكانية إيداع نسخ من تركة فتغنشتاين في مكتبة كورنيل. أصبح فون رايت مقتنعًا الآن بأن تصوير التركة بأكملها على الميكروفيلم بمساعدة جامعة كورنيل سيكون القرار الصائب، حيث إنه «سيحل، مرة واحدة وإلى الأبد، مشكلة أخذ نسخ من الأعمال الأصلية، ثم إن وجود الميكروفيلم سيكون ضمانًا لحفظ التركة في حالة وقوع كارثة».[3] لكن إقناع ريز بالموافقة على الفكرة تطَلَّب جهدًا كبيرًا.[4] بعد مفاوضات طويلة وحادة، اتُّفِقَ على إجراءٍ من خطوتين للتعامل مع الفقرات المشفرة: أُصدِرَت أولًا نسخة ميكروفيلمية من دون أي حذف تحت إشراف فون رايت ومالكوم، ومن ثَمّ أُعِدَّ من

(1) رسالة من فون رايت إلى مالكولم، 13 أكتوبر 1965.
(2) رسالة من فون رايت إلى ريز، 15 ديسمبر 1965.
(3) رسالة من فون رايت إلى ريز، 28 إبريل 1966.
(4) تبادل الرسائل بين فون رايت وريز خلال الفترة 1967-1963 من الوثائق لهذه المفاوضات.

هذه النسخة نسخة زيروكس (Xerox copy)، ثم سُلمَت هذه النسخة إلى المنفذين الأدبيين لفتغنشتاين الذين حذفوا المقاطع التي رأوها غير مناسبة للنشر العام، ولا سيما جميع الملاحظات المشفرة. في الخطوة الثانية، أنتجت مكتبة جامعة كورنيل ميكروفيلمًا جديد استنادًا إلى هذه النسخة المنَقَّحة، ولم يكن يُسمح للباحثين بالاطلاع إلا على النسخة التي حُذفت منها الملاحظات المشفرة. سُمح، إلى هذا، لمؤسسات بحثية أخرى بشراء نسخ من النسخة الميكروفيلمية المنقحة من مكتبة جامعة كورنيل (cf. Von Wright 1969).

تشهد حادثة إنتاج نسخة ميكروفيلمية محجوبة من تَرِكة فتغنشتاين الفكرية، إلى جانب القرارات التحريرية بعدم نشر التدوينات المشفرة، وكذلك القرار بعدم نشر الاختيار الأولي للملاحظات العامة، على اقتناع المنفذين الأدبيين لفتغنشتاين بأنه من واجبهم عدم نشر ما لا يعدّ جزءًا من عمله الفلسفي، أو ما لا يسهم في فهمه. ومع ذلك، فيما يخص الملاحظات العامة، غيّر فون رايت رأيه بشأن أهميتها عندما أعاد مطالعتها في أوقات تغيرات ثقافية وفلسفية وشخصية. فقد شهد، على وجه الخصوص، تلاشي التمييز الصارم الذي كان يضعه سابقًا بين ملاحظات فتغنشتاين الفلسفية وملاحظاته الأوسع حول الثقافة. وقد تزامن ذلك مع تداخل الفلسفة الاحترافية لفون رايت مع انخراطه الشخصي في القضايا السياسية والثقافية. ومرة أخرى، تُوَفِّر مراسلاته مع مالكولم السياق الذي مكّن هذه التحولات من دخول القصة التحريرية لكتاب **الثقافة والقيمة**.

5. إعادة قراءة فتغنشتاين في ظل ظروف متغيرة

تُعد المراسلات بين فون رايت ومالكولم تبادلًا فلسفيًّا للأفكار حول موضوعات فلسفية بقدر ما هي حوار بين صديقين يتحدثان عن الشؤون الشخصية والسياسية والثقافية، ولهذا تقدم هذه المراسلات رؤًى قيّمة حول السياق الذي أحاط بالعمل التحريري لفون رايت على أوراق فتغنشتاين. ويمكن العثور على دليل على التغيرات التي رافقت هذا العمل التحريري في منتصف الستينيات في رسالة تعود إلى فبراير 1965، كتبها فون رايت في أثناء فَكِّه شفرة الملاحظات التي دونها فتغنشتاين برموزه الشخصية:

> أنا مستمر في مهمة فك الشفرة ـ كنوع من «العلاج النفسي» لي. الآن بعدما اعتدت الأمر، يمكنني إنجازه بسرعة إلى حد ما، ولا شك في قدرتنا على إنهاء المهمة خلال شهرين أو ثلاثة.
>
> [...]
>
> تحدثتُ أعلاه عن «العلاج النفسي». لم تكن هذه مجرد مزحة. بسبب الاضطراب العاطفي، كنتُ غير قادر عمليًّا على القيام بأي عمل إبداعي لمدة شهرين. وكي لا يتفاقم اكتئابي، أحاول التركيز على المهام الروتينية وشبه الآلية، وإلا سأشعر بأنني عديم الفائدة تمامًا، كما تخبرني الصحف بذلك بالفعل.[1]

كانت خلفية هذه الظروف المحبطة أن فون رايت، بصفته مستشار أكاديمية فنلندا (Academy of Finland)، شهد تهديدًا سياسيًّا للأكاديمية (cf. Von Wright 2001: 175-194)، وقد ذَكَر لآنسكوم ما يلي:

---

(1) رسالة من فون رايت إلى مالكولم، 8 فبراير 1965.

> لقد مررنا بوقت كئيب هنا. عُرِّضت أكاديمية فنلندا لهجوم عنيف من قبل رئيس الجمهورية، وقد دعم هجومه بهجوم آخر لا سيما من الصحف اليسارية. ليس من الواضح ما هي الأهداف، ولكن يبدو، للوهلة الأولى، أنها تهدف إلى فرض شكل من أشكال السيطرة السياسية على الأنشطة العلمية والفنية. وهذا، بلا شك، يفتح آفاقًا حزينة جدًّا لمستقبل البلاد. لقد أثرت هذه التطورات المقلقة في نفسي بشكل كبير، ولم أتمكن من العمل منذ أكثر من شهر.[1]

ما عبّر عنه فون رايت في هذه الرسالة بصيغة مهذبة إلى حد ما، عبّر عنه بشكل أكثر صراحة في رسالة إلى مالكولم:

> حدث شيء استثنائي هنا. منذ تأسيس أكاديمية فنلندا، كانت هدفًا لهجمات من مختلف الأوساط السياسية، وخاصة من اليسار. [...] قرر رئيس الجمهورية الآن، ربما في نوبة من الغضب وتحت تأثير مستشارين أغبياء وسيئين - استمع وحاول أن تصدق ذلك - أن تُحَلّ المؤسسة بأكملها وتُصَفَّى.[2]

أخبر فون رايت، في رسالته التالية، مالكولم أن الوضع قد ازداد سوءًا:

> تقول إنك تأمل أن يكون الضجيج حول الأكاديمية قد هدأ، لكنه لم يهدأ. أصبحت الصحافة غير صبورة لأننا لم «نُحَلّ» بعد. إننا متَّهمون بالرجعية، والانفصال عن التطور العلمي، وبأننا نشكل عبئًا على الأمة. أعلم أنه لا ينبغي لي أن أعير هذا الهراء أي اهتمام، لكن يجب أن أعترف، وبخجل، بأن الأمر يقلقني بشدة. أشعر بخيبة أمل تجاه تخلّف بلادي وعدم نضجها، وأدرك أنني سأشعر بالاغتراب

(1) رسالة من فون رايت إلى آنسكوم، 18 يناير 1965.
(2) رسالة من فون رايت إلى مالكولم، 2 يناير 1965.

عنها في المستقبل. لا أخطط لاتخاذ أي إجراء فوري، لكنني أفكر بجدية في إمكانية مغادرتها نهائيًّا بعد عام أو عامين. وإذا قرر ياكو هينتيكا (Jaakko Hintikka)[1] عدم العودة إلى فنلندا، فمن شبه المؤكد أنني سأتبع خطاه.[2]

شكّل الهجوم السياسي على أكاديمية فنلندا، بل وعلى فون رايت نفسه، نقطة تحول في حياته. فكّر أكثر من مرة في الهجرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وكان مالكولم يدعم هذه الفكرة، وعرض التفاوض من أجل تأمين منصب دائم له في جامعة كورنيل.[3] في النهاية، لم يغادر فون رايت بلاده، لكنه عزّز بوضوح علاقته بمالكولم وقوّى صلاته بالولايات المتحدة، فقبل أن يعمل مع جامعة كورنيل كأستاذ حر، وازدادت كثافة تعاونه مع مالكولم في ما يتعلق بـ«الموضوعات الفتغنشتاينية» (cf. Von Wright 1995b). وخلال زياراته المنتظمة إلى الولايات المتحدة في تلك السنوات، شهد فون رايت التغيرات الثقافية التي حدثت خلال إدارة جونسون وتأثر بعمق بسببها، إذ عايش حركة الحقوق المدنية وتصعيد الحرب في فيتنام. كانت الولايات المتحدة بالنسبة إليه مثالًا للديمقراطية الجيدة والمجتمع الحر، لكن هذا الاعتقاد تعرّض لهزة جذرية بعد قرار جونسون ببدء القصف المكثف على فيتنام.[4] عبّر فون رايت عن صدمته

(1) عاش بين 1929 و2015، وكان فيلسوفًا ومنطقيًّا فنلنديًّا، وهو تَلميذ فون رايت نفسه، أما حديث فون رايت عن عودة ياكو فلأن هذا الأخير كان مغادرًا حينئذٍ إلى أمريكا. [المراجِع]

(2) رسالة من فون رايت إلى مالكولم، 8 فبراير 1965.

(3) ذُكرت هذه الاعتبارات في عدة رسائل من فون رايت إلى مالكولم، على سبيل المثال في الرسالتين المؤرختين في 21 ديسمبر 1967 و14 يناير 1968.

(4) ملاحظة من محادثة مع أنيتا وبنديكت فون رايت.

في مقال كتبه أثناء زيارته لجامعة كورنيل عام 1967، ونُشر لاحقًا تحت عنوان الحرب ضد فيتنام (Von Wright 1967). عبّر في هذا المقال عن غضبه إزاء إبادة المدنيين الفيتناميين بالقصف الأمريكي، وكان مقتنعًا بأنه لا يمكن لأي نتيجة أن تبرر استمرار هذا القصف. ومن خلال نشره لهذا المقال، وجّه فون رايت نداءً حارًّا إلى الزملاء الفنلنديين للتحرك. تجلّت مشاعره العفوية هنا بوضوح لم يكن معهودًا في كتاباته المتزنة عادة. في الواقع، لم يكن المقال في الأصل مَعدًّا للنشر، لكنه بعد عودته إلى فنلندا قرر التفكير في إرساله إلى إحدى الصحف. بعد ذلك، كان فون رايت منفتحًا على مناقشة مطالب الجيل الشاب أكثر من العديد من زملائه الأكاديميين. كان فضوليًّا لمعرفة رؤية الشباب للحياة وكيف يريدون تحسينها.[1] ويمكن القول إن فون رايت خاض «ثورة عام 1968» الخاصة به وهو في سن الثانية والخمسين. ولكن على الجانب الآخر من الطيف السياسي، تفاقمت مواجهته مع اليسار السياسي حول الأكاديمية، خاصة بعد أن خَلَف ألفار آلتو (Alvar Aalto) في رئاستها، حيث وجد نفسه فجأة في صراع شخصي مع رئيس فنلندا (Von Wright 2001: 241-252).

فيما يتعلق بالنشر النهائي لكتاب **الثقافة والقيمة**، من المهم فهم أن انخراط فون رايت في القضايا السياسية العملية خلال تلك الفترة من التغير الثقافي أثّر في فهمه للفلسفة ودورها في المجتمع، وقد عبّر بوضوح عن هذا التفاعل بين التغير الثقافي والحياة الشخصية والفلسفة في رسالة إلى آنسكوم قُبيل زيارتها له:

---

(1) ملاحظة من محادثة مع أنيتا وبنديكت فون رايت.

قد تجدين أنني قد تغيّرت كثيرًا. قبل بضع سنوات، بدأت أهتم بأمور كنت سابقًا أتعامل معها بلا مبالاة. يمكن للمرء أن يسميها «قضايا سياسية واجتماعية». حرب فيتنام، إضافة إلى زياراتي المتكررة إلى الولايات المتحدة ـ ذلك ما أيقظني. لا أشعر أنني قادر على الجزم في هذا المسألة (حتى الآن): إنْ كان هذا الوعي الجديد «مثمرًا» بأي شكل من الأشكال أو إن كان سَبَّب لي «العذاب» فحسب. هناك شيء آخر تغيّر كثيرًا أيضًا: «فلسفتي». يعود هذا التغير في جزء منه إلى تحوّل في الاهتمامات، لكن أكثر من ذلك إلى تغيّر في الآراء، ولمَّا كان «الرأي» مصطلحًا ضعيفًا جدًّا هنا، فلا بدّ، في اعتقادي، من استخدام المصطلح الأكثر تكلّفًا: «فلسفة». سيصف كثير من زملائي هذه التغيرات بأنها «تدهور». قد يكون هذا صحيحًا، لكنني متأكد أن التدهور ليس، إن جاز التعبير، في الاتجاه الجديد الذي سلكته أفكاري، بل ربما في حقيقة أنني أصبحت مسِنًّا جدًّا بحيث لا أستطيع إنتاج أي فلسفة لائقة من نوع مختلف عن العمل الذي كنت أقوم به سابقًا. ولإضافة تعليق أخير: بدأتُ أدرك ببطء وأفهم أن ثمة علاقة بين التغيرين المذكورين.[1]

كتب إلى مالكولم بروح مشابهة، مع الإشارة إلى فتغنشتاين:

شهدتُ، خلال الشتاء الماضي، تغيّرات كبيرة في ‹نظرتي إلى العالم›، ولا سيما إلى مستقبل الإنسان والمجتمع البشري. أشعر كما لو أنني أصبحت شخصًا مختلفًا. أنا في طريقي إلى مكان ما، لكنني لا أعرف وجهتي بعد. لقد أسهمت الحوادث الخارجية في ذلك إلى حدّ كبير، وذلك من خلال دفعي إلى إدراك العالم من حولي بطريقة

(1) رسالة من فون رايت إلى آنسكوم، 29 يونيو 1970.

جديدة تمامًا. أظن أنني أخبرتك في رسالة سابقة أنني توصلت إلى فهم جديد أيضًا للتشاؤم العميق الذي كان لدى فتغنشتاين.[1]

كان فهم فون رايت الجديد لتشاؤم فتغنشتاين، ويمكن وصف هذا الموقف بـ«شبنغلرية فون الرايت المتأخرة» تمييزًا لها من التفاؤل الثقافي الذي اتسمت به «شبنغلرية فون رايت المبكرة» عندما كان شابًّا، واضحًا أيضًا في استخدامه لعبارة «ظلام عصرنا» في رسائله، في إشارة إلى مقدمة فتغنشتاين لكتاب تحقيقات فلسفية (Wittgenstein 1953). رأى فون رايت (1990، a1995) أن نسخة سابقة من تلك المقدمة كانت مخصصة للرد على مقدمة كارناب (1928) في كتاب **البناء المنطقي للعالم** (Der logische Aufbau der Welt)، حيث عبّر كارناب عن قناعته بأن الفلسفة الوضعية كانت تخدم روح التقدم في زمانها.

وانسجامًا مع نظرة فتغنشتاين إلى الحضارة الغربية المعاصرة، وهي نظرة كان فون رايت مندهشًا منها قبل ثلاثين عامًا، عاد اهتمامه بالملاحظات العامة إلى الواجهة مرة أخرى، كما أشار في رسالة إلى مالكولم بعد ثلاثة أشهر من الرسالة المذكورة سابقًا: «لقد فكرت قليلًا في إمكانية جمع ‹الملاحظات العامة› لفتغنشتاين. أصبحت رؤيتي بشأن الاختيار أوضح قليلًا».[2] تزامنَ هذا الاهتمام المتجدد بملاحظات فتغنشتاين العامة مع قراءة فون رايت الجديدة للأعمال الفلسفية لفتغنشتاين، حيث بدأ يربطها بالتطورات التاريخية والاجتماعية:

تركني التوجه الفتغنشتايني لما يُسمّى بفلسفة اللغة العادية في

(1) رسالة من فون رايت إلى مالكولم، 13 إبريل 1968.
(2) رسالة من فون رايت إلى مالكولم، 4 يوليو 1968.

الخمسينيات في حالة برود. ترتبط نزعتي «الفتغنشتاينية الجديدة»، إن جاز تسميتها بذلك، بالتغيرات التي طرأت على تفكيري ككل منذ منتصف الستينيات: باهتمامي المتزايد بهيغل وماركس، وبمراجعتي للصورة السياسية والاجتماعية للعالم (Weltbild) التي نشأت عليها وعشت بها، وكذلك بسعيي إلى توجّه إنساني جديد. (Von Wright 1989: 41)

أدى التوجه الفلسفي الجديد لفون رايت إلى تواصله المباشر مع مجموعة براكسيس (Praxis-group) اليوغوسلافية، التي سعت إلى تطوير ماركسية ذات نزعة إنسانية. شارك فون رايت في عام 1973 في إحدى مدارسهم الصيفية على جزيرة كورشولا (Korčula). عندما حُظرت المجموعة ومجلة براكسيس الخاصة بها بعد عام، كان فون رايت أحد أبرز الأصوات التي احتجّت ضد هذا القمع السياسي (Von Wright 2001: 250-254). ابتعد فون رايت بحلول هذا الوقت بوضوح عن الفلسفة الاحترافية الضيقة التي دافع عنها أنصار الوضعية المنطقية، فاتجه بدلًا من ذلك نحو فلسفة تبنّت منظورًا نقديًّا للحضارة الغربية. في الوقت نفسه، احتلت فلسفة قارِّيَّة جديدة موقع الصدارة في الفلسفة الأكاديمية. وبالتوازي مع هذه التغيرات الفلسفية، ظهر اهتمام متجدد بفتغنشتاين، إدراكًا بأن فلسفته تنتمي إلى التراث الفكري لأوروبا الوسطى. على سبيل المثال، كتب ألان يانيك (Allan Janik)[1] منذ عام 1966 عن أَثَرِ شوبنهاور في كتابات فتغنشتاين، ثمّ بدأ في حدود عام 1968 بالعمل

(1) فيلسوف نمساوي وُلِد عام 1941، واشتهر بالخصوص على إثر كتابه المعنْوَن **ڤيينا فتغنشتاين** *Wittgenstein's Vienna*. [المراجِع]

على كتاب يضع فكر فتغنشتاين في سياق الحداثة الفيينية (Viennese): **فيينا فتغنشتاين** Wittgenstein's Vienna (Janik and Toulmin 1973). أَحَبَّ فون رايت هذا العمل ودعمه، لأنه أظهر أهمية النظر إلى السياقات من أجل فهم أعمال فتغنشتاين.[1] لكن ما كان صادمًا للمنفذين الأدبيين مرتبط بمقالة بعنوان «فتغنشتاين»، متعلقة بسيرة الفيلسوف الشخصية (Bartley 1973)، نَسَبت إليه ممارساتٍ مثلية فاضحة. رفضت آنسكوم (1974) وريز (1974) مثل هذه التكهنات التي، وفقًا لمعرفتهما، لم تكن مبررة. تساءل فون رايت عما إذا كان من الصواب منح كاتب هذا المقال كل هذا الاهتمام، لكنه كان معجبًا بملاحظات ريز حول معرفة الحياة الخاصة للفرد وكيف يمكن أن ترتبط بفهم أعماله.[2] كان هذا التساؤل حول العلاقة بين الحياة الشخصية والفكر أيضًا السياق الذي تجدد فيه الاهتمام بملاحظات فتغنشتاين العامة، وبات يُنظر إليها على أنها قد تسهم في توضيح أعماله الفلسفية. أمّا الدافع الأخير الذي جعل فون رايت يعيد النظر في فكرة نشر ملاحظات فتغنشتاين العامة، فقد جاء خلال زيارة كريستوفر نيري (Christopher Nyíri)، أحد الداعمين لدراسة فتغنشتاين من منظور ثقافي. كتب فون رايت في أواخر عام 1974 إلى مالكولم عن زيارة نيري (cf. Nyíri 1988):

> زارَنَا في نوفمبر باحث مَجري يُدعى نيري وقدم ورقة في حلقتنا البحثية عن فتغنشتاين من «منظور» ماركس وفرويد و[روبرت]

---

(1) انظر المراسلات بين فون رايت ويانيك، المحفوظ جزءٌ منها في NLF, COLL.714.98، وقد اقتُنِيَت مؤخرًا أوراق يانيك من قبل Brenner Archives في جامعة إنسبروك.

(2) راجع رسالة فون رايت إلى ريز، 15 إبريل 1974.

موزيل. [...] كانت إحدى نتائج زيارة نيري أنني استأنفت العمل الذي بدأته، كما تذكر، منذ سنوات على تحرير مجموعة من الملاحظات العامة لفتغنشتاين. أعدتُ قراءة المواد وانبهرت بها بشدة. يجب أن أكرس نفسي ووقتي الآن لإنجاز هذا العمل. إنها مهمة هائلة، وأنا متأكد أنني سأواجه الكثير من الإحباط في أثناء تنفيذها. لكن يمكنني لحسن الحظ العثور هنا على شابين لمساعدتي في الجوانب الأكثر «تقنية» من المهمة.[1]

6. إعداد مجموعة مختارة ثانية من الملاحظات يمكن تسويغ نشرها

كان أحد «الشابين» اللذين ذكرهم فون رايت عندما أخبر مالكولم عن إكماله العمل على تحرير الملاحظات العامة هو هيكي نيمان (Heikki Nyman)،[2] وقد أخبر فون رايت ريز عن مساهمة نيمان في تصحيح الملاحظات في المجموعة المختارة الأولى:

اعتمدتُ بشكل كبير في إنجاز هذا العمل على مساعدة السيد هيكي نيمان. لقد ترجم عدة أعمال لفتغنشتاين إلى اللغة الفنلندية، ويعرف المادة بشكل ممتاز، ثم إنه يتمتع، في رأيي، بحس نقدي جيد جدًّا، فضلًا عن أنه يجيد اللغة الألمانية. ومن بين الأمور التي قام بها أنه راجع جميع الملاحظات المختارة بالعودة إلى المخطوطات الأصلية، مما أدى إلى عدد كبير جدًّا من التصحيحات في النص الذي طبعته سابقًا، بالإضافة إلى بعض الإضافات. ينبغي، عندما

(1) رسالة من فون رايت إلى مالكولم، 12 ديسمبر 1974.
(2) وُلِد في عام 1946، ويُعَدّ اليوم المتَرَجِم الأساسّي لفتغنشتاين في الفنلندية. [المراجِع]

تُنشر هذه المواد، تقديم شكر مستَحَقّ للسيد نيمان.[1]

تشاور فون رايت ونيمان معًا لتحديد أي الملاحظات ينبغي استبعادها من المجموعة المختارة الأصلية. تمثلت الخطوة الأولى بحذف التكرارات والملاحظات التي نُشرت سابقًا، ثم استبعاد الملاحظات ذات الطابع الشخصي البحت، كما يتذكر نيمان، والملاحظات التي أشارت إلى أشخاص ما زالوا على قيد الحياة، مثل الملاحظة التالية:[2]

> فلاسفة مثل ويسدوم وآير وغيرهما. إنهم يتباهون بحزمة من المفاتيح المسروقة//يعرضون عليك مجموعة من المفاتيح المسروقة//، لكنهم لا يستطيعون فتح الأبواب بها. (Ms-138,17a_f)[3]

وبصرف النظر عن تلك الملاحظات المحذوفة، لم يرغب فون رايت في البداية في التدخل كثيرًا في الاختيار الأول، كما يؤكد في رسالة إلى ريز:

> ستكون في الأساس ‹مجموعة من المواد› دون أي محاولة لتنظيمها أو تصفيتها. سيكون العرض زمنيًّا. ـلقد أعدت قراءة الملاحظات مؤخرًا وأذهلتني بجمالها وعمقها.[4]

(1) رسالة من فون رايت إلى ريز، 17 ديسمبر 1975.

(2) تذكُّر للسيد نيمان في محادثة مع أ. موري. أشكر أ. موري على نقل أسئلتي إلى السيد نيمان.

(3) ترجمة مؤلف هذا المقال. النص الأصلي بالألمانية كما يلي: Philosophen wie Wisdom, Ayer, u.a. Sie prahlen mit / /zeigen Dir / /eine[m|n] Bund gestohlener Schlüssel Bund / /Schlüssel den sie gestohlen haben / /, aber sie können keine Türen damit öffnen.

(4) رسالة من فون رايت إلى ريز، 13 ديسمبر 1974.

كان ريز شديد القلق بشأن تجنب إساءة فهم فلسفة فتغنشتاين من خلال إصداراتهم وبشأن عدم نشر شيء ربما لم يكن فتغنشتاين يريد نشره، واهتم للغاية بكيفية تحديد فون رايت ما إذا كانت الملاحظة جديرة بالنشر، وما إذا كان ينبغي تضمين الملاحظات الفلسفية في المجموعة المختارة:

أنا مهتم بكونك تعمل على إعداد مجلد من «الملاحظات العامة». ثمة سؤال أو سؤالان لدي، كمجرد تعبير عن الفضول ببساطة. إنها ليست قضايا قد أُثيرُ بشأنها «اعتراضات» في وقت ما. لن أفعل شيئًا من هذا القبيل. وإذا ظهر أنني أعبر هنا عن رأي، فهو مقصود فقط كجزء من السؤال، لا أكثر.

كنَّا نتحدث، قبل بضع سنوات، عن «أسئلة القيم (Wert-Fragen)» عندما ناقشنا جمع الملاحظات شبه الاعتراضية في المخطوطات. مصطلح «الملاحظات العامة» أوسع نطاقًا. فهل يعني هذا أنك تنوي تضمين الملاحظات المختلفة حول طبيعة الفلسفة ـ حول «ما يفعله الفيلسوف دائمًا»، و«طبيعة الأسئلة في الفلسفة»، والمقارنات التي تميّز عمل الفلسفة، وما إلى ذلك؟ لقد أدْرجْتَ هذه الملاحظات في مخطوطتك الأصلية، وقد تساءلتُ عن السبب. في كثير من الأحيان، من الصعب رسم خط فاصل بين هذه الملاحظات والمناقشات الأكثر تفصيلًا، ولكنها عامة أيضًا، حول المنهج الفلسفي، والتي تشكل غالبًا جزءًا من بحثه في بعض الأسئلة المهمة. وعلاوة على ذلك، فإنها تبدو من نوع مختلف جوهريًّا عن تلك الملاحظات الأخرى حول مشكلات الحياة، والمواقف (أو السلوكيات) في الحياة، والأخلاق («الذاتية»، حرية الإرادة، المسؤولية...)، والثقافة والفنون (الموسيقى، العمارة، الشعر، الرسم)، والدين ـ أقول «جوهريًّا» لأن الملاحظات حول طبيعة الفلسفة يمكن أن تكون بنفسها موضوعًا

للنقاش الفلسفي في كثير من الأحيان، على عكس مشكلات الحياة، التي لا يمكن أن تكون كذلك.

تقول إنك ستقدم المادة «من دون أن تحاول غربلتها». والسؤال الذي يثيره هذا الأمر أصعب، فهو يدفعني دائمًا إلى التفكير فيما كان فتغنشتاين نفسه سيريده. ما الملاحظات التي لن ينشرها فتغنشتاين؟ وفقًا لذاكرتي بخصوص هذه الملاحظات (والتي لم أحَدِّثها مؤخرًا)، أودّ القول إن «ثمة مجموعة جيدة من هذه الملاحظات، لكنها عادية»- إنها لا تحمل طابعًا يميزها على أنها تخصه. ستستهلك هذه الملاحظات الهواء الذي ينبغي أن يُخَصَّص لازدهار الملاحظات الصحيحة (التي تحمل طابَعه المميز). لكنني لا أعتقد أنه يمكن نقاش هذه المسألة، ولا أحاول مناقشتها.[1]

فهم فون رايت الصعوبات التي كان ريز يراها في إعداد مجموعة من الملاحظات العامة لفتغنشتاين:

أدرك ملاحظاتك حول خططي لجمع «الملاحظات العامة». تبقى هذه المسألة بالنسبة إليّ أيضًا إشكالية للغاية: هل ينبغي تضمين الملاحظات حول طبيعة الفلسفة بشكل عام والملاحظات الأكثر شخصية حول طبيعة عمل فتغنشتاين نفسه؟ هذه الملاحظات كثيرة جدًّا، وربما يكون من الأفضل استبعادها تمامًا. ومع ذلك، أجدها في مجملها مثيرة للاهتمام جدًّا، وعندما تتخذ طابعًا ذاتيًّا يخص حياة فتغنشتاين، تكون مؤثرة للغاية. ثمة مشكلة أخرى كبيرة بالنسبة إليّ، وهي ما إذا كان ينبغي محاولة «غربلة» هذه المادة. أنت مُحِقّ تمامًا عندما تقول إن إدراج عدد كبير من الملاحظات الأقل أصالة قد يؤثر

(1) رسالة من ريز إلى فون رايت، 10 يناير 1975.

سلبًا في الملاحظات الممتازة بالفعل. ولكن من جهة أخرى، أينبغي للمحرر أن يصدر أحكامًا قيمية على المادة، أم ينبغي أن يقتصر دوره على تقديم مجموعة من المواد؟

أعتقد أن هذه الأسئلة الصعبة لا يمكن الإجابة عنها قبل إعداد مجموعة أوضح مما لدينا حاليًا، بحيث نحذف كل ما نُشر سابقًا ونقلل من التكرارات (التي هي كثيرة جدًّا). ستسمع مني بشأن هذا الأمر عندما أعتقد أنني أحرزت بعض التقدم.[1]

كما اتضح، استبعد فون رايت أيضًا عددًا من الفقرات التي لم تُنشر سابقًا، والتي تعود إلى فصل بعنوان «الفلسفة Philosophie» في ما يسمى المطبوعة الكبيرة Big Typescript (Ts 213, edited in Wittgenstein 2000b; Wittgenstein 1969b)، وهي فقرات أدرجها فون رايت في اختياره الأولي. وبما أن هذه الفقرات كانت ضمن الملاحظات التي استبعدها ريز أيضًا من نسخته من كتاب النحو الفلسفي Philosophical Grammar (Wittgenstein 1969b; cf. Kenny 1976; Erbacher 2017)، فقد ظلت غير منشورة لعدة سنوات أخرى.

ومع ذلك، كانت هناك أيضًا بعض الإضافات إلى الاختيار الأولي لفون رايت، لا سيما بعض الملاحظات المشفرة التي تُعلّق على العمل الفلسفي، أو تلك الملاحظات الموجزة التي أثارت إعجاب فون. وبعد مرور عام، تقلص عدد الملاحظات الواردة في الاختيار الأولي إلى نحو الثلث. وقد أبلغ فون رايت ريز وآنسكوم عن عملية الغربلة قائلًا:

(1) رسالة من فون رايت إلى ريز، 16 يناير 1975.

قُمتُ، من المواد التي تتضمنها «النسخة القديمة»، بناءً على النصيحة التي قدمها ريز والتي تتفق مع رأيي الشخصي في المسألة، بحذف: أ) الملاحظات ذات الطابع الشخصي البحت، ب) التعليقات التي أدلى بها فتغنشتاين حول تقدم عمله الخاص، ج) التأملات حول طبيعة الفلسفة، د) الملاحظات التي تنتمي إلى سياق أوسع من الجدل الفلسفي. ومع ذلك، لم أحذف بعض الملاحظات التي يمكن تصنيفها تحت هذه العناوين.[1]

اعتبر فون رايت أن الاختيار الجديد قابل للنشر من حيث المبدأ.[2] ولاعتقاده بصعوبة ترجمة الجَوْدة الأدبية للملاحظات بشكل خاص، واهتمام الجمهور الألماني بهذا العمل، اقترح نشره أولًا باللغة الألمانية فقط. وافق ريز ومعه آنسكوم على هذا الاقتراح. ثم كتب فون رايت مباشرة إلى سيغفريد أنسلد (Siegfried Unseld)، مدير دار النشر Suhrkamp، سائلًا إياه عما إذا كان مهتَمًّا بنشر مجلد من «الملاحظات العامة» لفتغنشتاين.[3] رد أنسلد فورًا أنه سيكون، من دون أي تردد، مستَعِدًّا لنشره.[4]

أرسل فون رايت إلى أنسلد «الطبعة الجديدة» التي تحتوي على نحو خمسمئة ملاحظة بعنوان **ملاحظات عامة** (Allgemeine Bemerkungen) في مارس 1976.[5] كان أنسلد مفتونًا بالمجموعة واقترح نشرها بعنوان

(1) رسالة من فون رايت إلى ريز، 17 ديسمبر 1975.
(2) رسالة من فون رايت إلى زيغفريد أنسيلد، 10 فبراير 1976.
(3) رسالة من فون رايت إلى أنسيلد، 10 فبراير 1976.
(4) رسالة من أنسيلد إلى فون رايت، 24 فبراير 1976.
(5) رسالة من فون رايت إلى أنسيلد، 5 مارس 1976.

ملاحظات شتّى (Vermischte Bemerkungen).[1] نال هذا الاقتراح للعنوان إعجاب فون رايت، ربما لأنه يمكن فهمه كإشارة إلى عمل **كتابات متنوعة** (Vermischte Schriften) الذي نُشر بعد وفاة [الفيزيائي وكاتب الشذرات الألماني] چيورچ كريستوف ليشتنبرغ (Georg Christoph Lichtenberg)، وربما أيضًا لأن فتغنشتاين كان معجبًا به بوصفه كاتبًا، وهو ما يشترك به فون رايت أيضًا.[2] بما أن فون رايت كان يتوقع أن تجذب الاختيارات «جمهورًا واسعًا جدًّا»، فقد تصور هو وأنسلد نشر الكتاب الجديد في سلسلة (Bibliothek Suhrkamp).[3] كانت الكتب في هذه السلسلة متاحة بسعر معقول وأثرت في الأجندة الفكرية في ألمانيا لفترة طويلة. وبالتالي، أسهم دعم أنسلد وحماسته لكتاب **الثقافة والقيمة** في جعل كتابات فتغنشتاين شائعة في ألمانيا وليست متاحة فحسب. كتب أنسلد إلى فون رايت عندما نُشر المجلد أخيرًا:

> رغبت في إعادة قراءة بعض المقاطع التي كنت قد قرأتها سابقًا من الكتاب، وكنت منبهرًا بشدة مرة أخرى بحكمة بعض

---

(1) ظهر عنوان **ملاحظات شتّى** *Vermischte Bemerkungen* لأول مرة في المراسلات بين فون رايت وأنسيلد بتاريخ 19 مارس 1976. وفقًا لما ذكره السيد نيمان في محادثة مع أ. موري، كان اقتراح أنسيلد أن يُطلق على المختارات عنوان **ملاحظات شتّى** *Vermischte Bemerkungen* بدلًا من **ملاحظات عامة** *Allgemeine Bemerkungen*، ومن غير الواضح كيف ظهر عنوان **الثقافة والقيمة** *Culture and Value* في النسخة الإنچليزية، لكنه لم يكن اقتراح فون رايت، كما يتضح من مراسلاته مع المترجم بيتر وينش (Peter Winch) المحفوظة في NLF, COLL.714 - 267.

(2) كتب فون رايت مقالة عن ليشتنبرغ بوصفه فيلسوفًا بعد عودته من إقامته الدراسية في كامبريدج (Von Wright 1942).

(3) رسالة من أنسيلد إلى فون رايت، 26 مارس 1976، ورسالة من فون رايت إلى آنسكوم، يوليو 1976.

الملاحظات. هذه الملاحظات ليست للقراءة فحسب، بل يمكن العيش معها.[1]

كان فون رايت أيضًا يعتبر هذه الملاحظات أكثر من مجرد أقوال حكيمة جميلة، كما أشار في مقدّمته لكتاب **الثقافة والقيمة**:

مع ذلك، أنا مقتنع تمامًا بأن هذه الملاحظات لا يمكن فهمها وتقديرها بشكل صحيح إلا في ضوء فلسفة فتغنشتاين، وعلاوة على ذلك، فإنها تسهم في فهمنا لتلك الفلسفة. (Wittgenstein 1980, preface)

وضح فون رايت الأفكار التي عبّر عنها في هذه الملاحظة التمهيدية بمزيد من التفصيل في كلمته الافتتاحية في ندوة فتغنشتاين الدولية International Wittgenstein Symposium في كيرشبرغ (النمسا) في أغسطس 1977. كان ذلك في الوقت المناسب، لأنه هناك تلقى النسخ الأولى المطبوعة من كتاب **الثقافة والقيمة**. في محاضرته، التي نُشرت لاحقًا تحت عنوان **فتغنشتاين وعلاقته بعصره** Wittgenstein in Relation to His Times (cf. Von Wright 1982: 201-216)، أعلن عن ظهور الكتاب للمجتمع الفلسفي وشرح أهميته في فهم فلسفة فتغنشتاين. يعتقد فون رايت أن ملاحظات فتغنشتاين في **الثقافة والقيمة**

(1) رسالة من أنسيلد إلى فون رايت، 7 سبتمبر 1977. أنجز الترجمة مؤلف هذا المقال. كُتبت رسالة أنسيلد الأصلية بالألمانية، والمقطع كما يلي:

Ich habe jetzt wieder den Band zur Hand genommen und wollte noch einmal das eine oder andere, das mir schon aus der Lektüre des Manuskripts bekannt war, nachlesen, und wieder hat mich die Lebensweisheit mancher Bemerkungen tief in Bann geschlagen. Diese Bemerkungen kann man nicht nur lesen, mit ihnen kann man leben.

لا تنتمي إلى العمل الفلسفي لفتغنشتاين، لكنه يقترح أنها توضح للقرّاء علاقة فتغنشتاين بعصره. جادل فون رايت بأن فتغنشتاين كان يرى الحياة الإنسانية ومجرياتها مترَسِّخة في بنًى ذات طبيعة اجتماعية، وأطلق عليها تسمية «أشكال الحياة (forms of life)». يمكن رؤية ألعاب اللغة كتجسيدات لأشكال الحياة. وعليه، فإن العيوب أو التشوهات في ألعاب اللغة ستشير إلى تشوهات وعيوب في طريقة عيش الناس. ونتيجة لذلك، كان عمل فتغنشتاين حول طرق الحديث المضللة مكرّس لمحاربة التشوهات في ألعاب اللغة الناتجة عن طريقة عيش مريضة (cf. Von Wright 1982: 206-208). قد تُقرأ كتابات فتغنشتاين إذن كفلسفة تخريبية (subversive philosophy) تستهدف الحضارة الغربية المعاصرة. ومع ذلك، من المهم لفون رايت أن يضيف أن محاربة فتغنشتاين لتشوهات ألعاب اللغة لم تكن تهدف إلى تغيير طريقة تحدث الناس، فلتغييرها يجب تغيير طريقة الحياة التي تُرَسِّخ تلك الطريقة في التحدث. أشار فون رايت في محاضرته: «من العبث التفكير بأنه يمكن علاج الأمراض بمحاربة الأعراض» (Von Wright 1982: 208). وعليه، ربما نجح فتغنشتاين في تشخيص مرض زمانه، وربما حتى أظهر كيفية عمل العلاج، لكنه لم يطبق ذلك، لأن العلاج كان سيتطلب تغيير طريقة حياة «المريض»، كما قال فون رايت: «كان فتغنشتاين يتمنى أن تتغير هذه الطرق في الحياة ـ لكنه لم يكن يعتقد أن التغيير سيُنجز من خلاله أو من خلال أفكاره» (Von Wright 1982: 206).

يمكن، وفقًا لفون رايت، رؤية توجه فتغنشتاين النقدي للحضارة بأوضح صورة تحديدًا في الموضع الذي قد يتوقع المرء ألا يراه فيه، أي

في ملاحظاته حول أسس الرياضيات. في خضم مناقشة فتغنشتاين لنظرية المجموعات (set-theory)، تظهر مقاطع عن «مرض العصر (sickness of a time)» (Von Wright 1982: 208). وقد شدد فون رايت على أن هذه المقاطع تنتمي حقًّا إلى هذا السياق: «بالنسبة إلى فتغنشتاين، كانت نظرية المجموعات بمثابة سرطان متجذر بعمق في جسد ثقافتنا، وله تأثيرات مشوهة في ذلك الجزء من ثقافتنا، وهو الرياضيات» (Von Wright 1982: 208). تشير هذه الجملة إلى مدى تغير قراءة فون رايت لهذه الملاحظات على مدى خمسة وعشرين عامًا الماضية. كانت المخطوطات المتعلقة بأسس الرياضيات هي السياق الذي استبعد منه فون رايت بشكل حاسم «الملاحظات ذات الطابع العام» عندما صادفها لأول مرة في عام 1954. وعلى النقيض من رأيه في ذلك الوقت ـ وهو أن الملاحظات العامة يجب أن تُفصل عن العمل الفلسفي لفتغنشتاين ـ وصل فون رايت الآن إلى فهم يشير إلى أن هذه الملاحظات العامة تشجع القارئ على قراءة حتى ملاحظات فتغنشتاين حول أسس الرياضيات بوصفها متأثرة بنقده لطريقة الحياة الغربية المعاصرة.

7. إلهام الأجيال القادمة بمقاربة توثيقية

فتحت محاضرة فون رايت في كيرشبرغ أفقًا جديدًا لإمكانية قراءة كتابات فتغنشتاين من حيث تجذّرها في البنية الاجتماعية والثقافية، وإدراك أن المؤلف ذاته يعدّ مرتبطًا بهذه البنية. يصبح هذا المستوى من التأمل الذاتي في كتابات فتغنشتاين ملموسًا على وجه الخصوص عند أخذ بعض الفقرات في الاعتبار، وهي الفقرات التي استبعدها المنفذون

الأديبون لفترة طويلة من طبعاتهم، لكنها جُمعت لاحقًا في **الثقافة والقيمة**. وعند قراءة كتابات فتغنشتاين في ضوء هذه الفقرات، لا يمكن اعتبار كتاباته الفلسفية حينها محاولةً لصياغة حقائق فلسفية أزلية، بل ينبغي النظر إليها على أنها تجسد فعل التفلسف لدى إنسان يستجيب لبيئته الفكرية الخاصة. ومن هنا، اختتم فون رايت محاضرته بالإشارة إلى أن «طريقة فتغنشتاين في النظر إلى الفلسفة لم تكن محاولة لإخبارنا بماهية الفلسفة، بل عبّرت عمّا كان يجب أن تكون عليه الفلسفة بالنسبة إليه في سياق زمانه» (Von Wright 1982: 216). يوحي هذا بأن كل حقبة تحتاج إلى فلسفتها الخاصة، وهي رسالة لا تخاطب روح العصر فحسب، بل قد تشجع الأجيالَ القادمة على شق طريقها الخاص.

في الواقع، كانت ندوة كيرشبرغ عام 1977 بمثابة إشارة إلى أن «شعلة» تحرير أعمال فتغنشتاين كانت على وشك الانتقال إلى جيل جديد من الباحثين، فقد جمع هذا المؤتمر من جهة تلاميذ فتغنشتاين وورثته، الذين عملوا لأكثر من خمسة وعشرين عامًا لجعل كتاباته متاحة للعامة، وعلى رأسهم فون رايت وآنسكوم، إضافةً إلى مالكولم وبيتر غيتش (Peter Geach)، زوج آنسكوم (يُنظر: Leinfellner et al. 1978: 545-550). ومن جهة أخرى، اجتمع فيه باحثون مثل آلان يانيك، وأنتوني كيني (Anthony Kenny)، وبريان ماغينيس (Brian McGuinness)، وتوري نوردنستام (Tore Nordenstam)، ويواكيم شولته (Joachim Schulte)، الذين أصبحوا، بعد حضورهم المؤتمر في ذلك العام، قادة الجيل الجديد في تحرير أعمال فتغنشتاين. ويتذكر يانيك هذه الندوة التاريخية بالمعنى الحرفي للكلمة:

لن يكون من السهل على أي شخص حضر الندوة السنوية الثانية عن فتغنشتاين نسيانها، فقد كان من المدهش جدًّا، بالنسبة إلى الباحثين الشباب، رؤية جميع الشخصيات البارزة في عالم فتغنشتاين مجتمعةً معًا لمدة أسبوع، يتناقشون، ويتفاعلون اجتماعيًّا، ويستمتعون معًا (في الواقع، سيكون من الأسهل ذكر من لم يكن هناك من مجتمع فتغنشتاين الدولي، بدلًا من إعداد قائمة طويلة بمن حضر). كانت اللحظة الفلسفية الأبرز في الاجتماع هي تقديم فون رايت لكتاب **الثقافة والقيمة** (**ملاحظات شتّى**) نظرًا إلى أن قلة قليلة من الحاضرين كانوا على دراية بوجود مثل هذه النصوص في تَرِكة فتغنشتاين الفكرية، فقد كان هذا الكتاب الصغير بمثابة مفاجأة مدَوِّية. ما زلتُ أذكر كيف بقيتُ مستيقظًا حتى وقت متأخر من الليل وأنا أقرأ صفحاته بحماسة. (Janik 2007: 94)

أثار تقديم فون رايت لكتاب **الثقافة والقيمة** في كيرشبرغ إعجاب حتى أولئك الذين كانوا بالفعل على دراية بـ«الملاحظات العامة» لفتغنشتاين، مثل شولته:

كنت على معرفةٍ جيدة بالعديد من الملاحظات التي ذكرها فون رايت، ولكنّني كنت مع هذا متأثِّرًا بشدة بالطريقة التي طرح بها أسئلته، وبالحماسة المتزنة التي أوضح بها السياق الذي وضع فيه تأملات فتغنشتاين، وكنت معجبًا بشكل خاص بالمنظور التاريخي الذي تبنّاه في مقاربته لكتابات فتغنشتاين - وهو منظور تعلَّمتُ تدريجيًّا تقديره كعنصر لا غنًى عنه في دراسات فتغنشتاين المثمرة. (Schulte 2016: 188)

تمثِّل الإثارة التي أشعلها فون رايت من خلال محاضرته وإصداره

لكتاب **الثقافة والقيمة** نموذجًا لعمله كأحد المنفذين الأدبيين لفتغنشتاين. لقد ألهم إخلاصه في الحفاظ على أوراق فتغنشتاين ونشرها مشاريع تحريرية واسعة النطاق سارت على خطى ورثته الأدبيين. من بين هذه المشاريع، مثلًا، الإصدارات النقدية الأكاديمية لأعمال فتغنشتاين الرئيسية (Wittgenstein 1989, 2001)، والإصدار الإلكتروني الكامل (Wittgenstein 2000a)، والمراسلات الكاملة (Wittgenstein 2011)، وهي مشاريع واصلت تحرير أعمال فتغنشتاين بروح تاريخية ومرتكزة على المصادر، وهو النهج الذي طوّره فون رايت. وينطبق هذا أيضًا على نسخة القراءة الجديدة (Wittgenstein 2003)، التي كان إعدادها مستندًا إلى الطبعة النقدية ـ التكوينية لكتاب تحقيقات فلسفية (Wittgenstein 2001). وبما يتماشى مع توجه فون رايت الذي عُرض في هذا المقال، يعبّر شولته، محرر ذلك المجلد، عن أمله في سد الفجوة المستمرة بين التلقي «التحليلي» و«الثقافي» (PU 2003: 295)، بحيث ننجز فهمًا ينصف ما أطلق عليه فون رايت، منذ عام 1955، «تعددية» فتغنشتاين و«تعقيده الغني بكل أبعاده». وكما هو الحال في عمل فون رايت، يمكن للمرء أن يلمس هنا اندماجًا بين الفيلولوجيا التحريرية والإدراك العميق للبُعد الثقافي في كتابات فتغنشتاين. وكما حاولت هذه الورقة أن توضح، فإن اختيار فون رايت ونشره لملاحظات فتغنشتاين حول الموضوعات العامة تطور بفعل هذا الاندماج. وهكذا، وبوصفه اختيارًا تحريريًّا بمقاصدَ تحريرية واضحة، قد يسير كتاب الثقافة والقيمة عكس التيار السائد في الفيلولوجيا التحريرية النقدية. لكن الدافع إلى توثيق فتغنشتاين التاريخي هو ما يوَحِّدُ الثقافة والقيمة مع كثير من أعمال فون رايت التحريرية الأخرى على كتابات فتغنشتاين.

ختامًا، يمكن وصف عمل فون رايت، بما في ذلك دراساته وكتاب **الثقافة والقيمة**، بأنه توثيقي، حيث يسعى إلى فهم كتابات فتغنشتاين كوثائقَ لنمطٍ فلسفي غني ومعقد، لكنه موحّد.[1] ويمكن تصنيف الإصدارات والمنشورات التي تندرج ضمن هذا النهج التوثيقي إلى ثلاثة أنواع من الوثائق: 1. كتابات فتغنشتاين، 2. المواد السياقية، مثل الرسائل والمذكرات، 3. الدراسات الأكاديمية. ويُعد الثقافة والقيمة إصدارًا خاصًا عند النظر إليه في سياق هذا التصنيف، ولكن ليس لأنه يتعارض مع عمل فون رايت الآخر على أعمال فتغنشتاين، بل لأنه يشترك في الأنواع الثلاثة المذكورة التي تميز نهجه التوثيقي، إذ إن **الثقافة والقيمة** (1) يتألف من ملاحظات يمكن العثور عليها ضمن كتابات فتغنشتاين الفلسفية، لكنه (2) يُعد أيضًا، في رأي المحرر، مادة سياقية، و(3) اختِيرَ لتسليط الضوء على بُعد معين في كتابات فتغنشتاين. وبهذا المعنى، فإن **الثقافة والقيمة**، على الرغم من كونه إصدارًا لنصوص فتغنشتاين، يشبه، من حيثُ وظيفته، إصدارات فون رايت للرسائل والمذكرات، وكذلك أعماله الأكاديمية حول سيرة فتغنشتاين وأصول كتابَيِ **التراكتاتوس** و**تحقيقات فلسفية**. وعليه، يمكن اعتبار **الثقافة والقيمة** إصدارًا هجينًا، فهو في الوقت نفسه نَشْر لنصوص فتغنشتاين ودراسة سياقية لها أيضًا، يهدف إلى تمكين القرّاء من رؤية حياة فتغنشتاين وأعماله ككلٍّ مترابط. وبهذا، فإنه يُظهر نية فون رايت التوثيقية بطريقة لا ينجزها أي عمل آخر صدر من تركة فتغنشتاين.

---

(1) هذا المفهوم مستعار من هارولد غارفينكل (Harold Garfinkel)، الذي قدم «المنهج التوثيقي في التفسير» لدراسة ما يفعله الباحثون (الهواة والمحترفون) في علم الاجتماع (cf. Garfinkel 1967: 76-103).

لم يقتصر فون رايت على تطوير نهج توثيقي بصفته محررًا لكتابات فتغنشتاين، بل مهد أيضًا الطريق لتطبيق هذا النهج على دراسة العمل التحريري نفسه. فمن خلال تبرعه بأرشيفه ومراسلاته إلى جامعة هلسنكي والمكتبة الوطنية لفنلندا (Wallgren and Österman 2014)، أتاح المصادر التي تُمَكِّن الباحثين من دراسة تاريخ تحرير أعمال فتغنشتاين بكل «تعقيداته الغنية» و«تعدديته». تحتوي هذه المصادر على ثروة من التفاصيل التي تتيح إجراء أبحاث فيلولوجية نقدية، لكنها تتجاوز ذلك أيضًا، إذ يمكن فهمها كوثائق تحكي قصة إنسانية عن الإرث الفلسفي وعن ظهور عمل فلسفي كلاسيكي. لذا حاولتُ هنا دراسة الإمكانيات التي توفرها هذه المصادر التي تُعد بالفعل أساسًا لهذه الدراسة.

شكر وتقدير

أود أن أعرب عن امتناني العميق لبينيديكت وأنيتا فون رايت لمشاركتهما الكريمة لذكرياتهما ولمنحهما الإذن بالاقتباس من رسائل فون رايت غير المنشورة. أشكر أيضًا فولكر مونتس (Volker Munz)، ممثل أصحاب حقوق النشر لرسائل ريز المذكورة هنا، لمنحه الإذن بالاقتباس منها. وبالمثل، أشكر دار النشر Suhrkamp Verlag على السماح بالاقتباس من رسالة زيغفريد أنسلد. وأعبر عن امتناني للمكتبة الوطنية لفنلندا ولأرشيف فون رايت وفتغنشتاين في جامعة هلسنكي لتوفير إمكانية الوصول إلى الرسائل والمواد الأرشيفية. أود أن أشكر أيضًا بيرنت أوسترمان (Bernt Österman) وتوماس فالغرين (Thomas Wallgren) على نقاشاتهما المثمرة للموضوع، وكذلك على إتاحة الفرصة لي لعرض مسَوَّدات هذه الدراسة في ندوة بحثية بجامعة هلسنكي. وأعبر عن شكري لجامعة بيرغن على إتاحة الفرصة لتقديم نسخة أولية من هذه الدراسة. هذا وأقدر تعليقات جميع المشاركين في هذه العروض التقديمية. ولتعليقاته على نسخة سابقة من هذا المقال، أشكر آلان يانيك. وأشكر أندريه موري (André Maury) على مقابلته الشخصية وعلى إيصال أسئلتي إلى هيكي نيمان. أما بالنسبة إلى تصحيح اللغة، فأشكر تينا شيرمر (Tina Schirmer) وأرلين موي (Arlyne Moi)، ولمساعدتهما في التحرير النهائي أشكر آنه

سيبل (Anne Seibel) ويوليا يونغ (Julia Jung). وأخيرًا، أعبر عن امتناني للمراجعين المجهولين لمجلة SATS على تعليقاتهم التي أسهمت بشكل كبير في تحسين هذه الدراسة.

موّل مجلس البحوث النرويجي البحث الأساسي الذي يدعم هذا المقال، كجزء من مشروع «تشكيل مجال معرفي من خلال المعالجة التحريرية: حالة أعمال فتغنشتاين» (NFR 213080). أنجزت المُسَوَّدات الأولى لهذا النص في ظل رعاية برنامج Joint Nordic Use of WAB Bergen and VWA Helsinki، الممول من Nordforsk. أعددت هذه الدراسة وعرضتها بصورتها الأولية ضمن برنامج تنقل أكاديمي ممول من مؤسسة ألكسندر فون هومبولت. موَّلتِ المؤسسةُ الألمانية للبحث العلمي (DFG) المراجعة الأساسية وتطوير النسخة الأولية للنص باللغة الألمانية كجزء من مشروع البحث «Practice Theory's Scholarly Media: Harold Garfinkel and Ludwig Wittgenstein» (P01) في المركز التعاوني «وسائط التعاون» (SFB 1187) في جامعة سيغن Siegen في ألمانيا.

مراجع المقالة

Anscombe, G. E. M. 1974. 'Wittgenstein' [Letter to the Editor]. Times Literary Supplement 4 (January 1974). 12.

Bartley, William Warren. 1973. Wittgenstein. London: Quartet Books.

Carnap, Rudolf. 1928. Der logische Aufbau der Welt. Leipzig: Felix Meiner.

Erbacher, Christian. 2015a. Editionspraxis, Philosophie und Zivilisationskritik: Die Geschichte von Wittgensteins Vermischten Bemerkungen. Wittgenstein-Studien 6. 211-236.

Erbacher, Christian. 2015b. Editorial Approaches to Wittgenstein's Nachlass: Towards a Historical Appreciation. Philosophical Investigations 38(3). 165-198.

Erbacher, Christian. 2015c. Friedrich August von Hayeks unvollendete 'Skizze für eine Biographie über Ludwig Wittgenstein'. Mitteilungen aus dem Brenner-Archiv 34. 83-100.

Erbacher, Christian. 2016a. Die Wittgenstein-Editionen im

Kontext - Über editorische Defizite und ihre konstruktive Kontextualisierung. Editio 30. 197-221.

Erbacher, Christian. 2016b. Wittgenstein and his Literary Executors – Rush Rhees, Georg Henrik von Wright and Elizabeth Anscombe as students, colleagues and friends of Ludwig Wittgenstein. The Journal for the History of Analytical Philosophy 4(3). 1-39.

Erbacher, Christian. 2017 (in appearance). 'Gute' philosophische Gründe für 'schlechte' Editionsphilologie. In M. Endres, C. Zittel & A. Pichler (eds.), Textologie. Theorie und Praxis interdisziplinärer Textforschung, p. 41 Berlin, Boston: De Gruyter.

Erbacher, Christian, Julia Jung & Anne Seibel. 2017. The Logbook of Editing Wittgenstein's 'Philosophische Bemerkungen'. Nordic Wittgenstein Review 6(1). 105-147.

Erbacher, Christian & Sophia V. Krebs. 2015. The First Nine Months of Editing Wittgenstein – Letters from G. E. M. Anscombe and Rush Rhees to G. H. von Wright. Nordic Wittgenstein Review 4(1). 195-231.

Garfinkel, Harold. 1967. Studies in Ethnomethodology. Englewood, NJ: Prentice Hall.

Janik, Allan. 2007. Remembering Kirchberg 1977. In C. Kanzian,

V. Munz & S. Windholz (eds.), Wir hofften jedes Jahr noch ein weiteres Symposium machen zu können. Zum *30.* Internationalen Wittgenstein Symposium in Kirchberg am Wechsel, 94-95. Austria: Ontos Verlag.

Janik, Allan & Stephen Toulmin. 1973. Wittgenstein's Vienna. New York: Simon and Schuster.

Kenny, Anthony. 1976. From the BIG Typescript to the Philosophical Grammar. In J. Hintikka (ed.), Essays on Wittgenstein in Honour of G.H. von Wright, Acta Philosophica Fennica, vol. 28, 41-53. Helsinki: University of Helsinki.

Leinfellner, Elisabeth, Leinfellner Werner, Hal Berghel & Adolf. Hübner 1978. Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought. In Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.

Majetschak, Stefan. 2013. 'Kringel' - Sektionen in Wittgensteins Nachlass Kritische Bemerkungen zu ihrer Deutung. In J. Rothaupt & W. Vossenkuhl (eds.), Kulturen und Werte-Wittgensteins «Kringel-Buch» als Initialtext, 77-98. Berlin: de Gruyter.

Malcolm, Norman. 1967. Wittgenstein, Ludwig Josef Johann. In P. Edwards (ed.), The Encyclopedia of Philosophy, 327-340. London: The Macmillan Company and The Free Press.

Maury, André. 1981. Sources of the Remarks in Wittgenstein's Zettel. *Philosophical Investigations* 4. 57–74.

Maury, André. 1994. Sources of the Remarks in Wittgenstein's Philosophical Investigations. *Synthese* 98. 349–378.

Nyíri, Christopher. 1988. *Am Rande Europas. Studien zur österreichisch-ungarischen Philosophiegeschichte.* Vienna: Böhlau.

Pinsent, David H. 1990. *A Portait of Wittgenstein as a Young Man: From the Diary of David Hume Pinsent 1912-1914.* G. H. von Wright (ed.). Oxford: Basil Blackwell.

Rhees, Rush. 1974. Review of W. W. Bartley III, 'Wittgenstein'. *The Human World* 14. 66–85.

Rothhaupt, Josef. 2013. Zur Philologie des Kringel-Buches und seiner Verortung in Wittgensteins CEuvre. In W. Vossenkuhl & J. Rothhaupt (eds.), *Kulturen und Werte*, 3–76. Berlin, Boston: De Gruyter.

Rothhaupt, Josef & Wilhelm Vossenkuhl (eds.). 2013. *Kulturen und Werte. Wittgensteins Kringel-Buch als Initialtext.* Berlin, Boston: de Gruyter.

Rotthaupt, Josef. 2017. Wittgensteins 'General Remarks'. *Wittgenstein-Studien* 8. 103–136.

Schulte, Joachim. 2016. Memories of Georg Henrik von Wright. In G. Meggle & R. Vilkko (eds.), *Georg Henrik von Wright's book of friends. Acta Philosophica Fennica, Vol. 92*, 187–202. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.

Somavilla, Ilse. 2010. Wittgenstein's Coded Remarks in the Context of His Philosophizing. In N. Venturinha (ed.), *Wittgenstein After His Nachlass*, 30–50. Basingstoke: Palgrave Macmillian.

Spengler, Oswald. 1922. *Der Untergang des Abendlandes*, Vol. 2. Munich: C. H. Beck.

Spengler, Oswald. 1923. *Der Untergang des Abendlandes*, Vol. 1. Munich: C. H. Beck.

Stern, David. 1996. The Availability of Wittgenstein's Philosophy. In H. Sluga & D. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, 442–476. Cambridge: Cambridge University Press.

Stern, David. 2013. A New Book by Wittgenstein? The Place of the Kringel-Buch in the Wittgenstein Papers. In J. Rothaupt & W. Vossenkuhl (eds.), *Kulturen und Werte-Wittgensteins "Kringel-Buch" als Initialtext*, 97–112. Berlin,: de Gruyter.

Venturinha, Nuno (ed.). 2010. *Wittgenstein After His Nachlass*. Basingstoke: Palgrave Macmillian.

Von Wright, Georg H. 1942. Georg Christoph Lichtenberg als Philosoph. *Theoria* 8. 201–217.

Von Wright, Georg H. 1947. Paideia. *Nya Argus* 40. 229–231.

Von Wright, Georg H. 1955. Ludwig Wittgenstein. A Biographical Sketch. *The Philosophical Review* 64. 527–545, reprinted in von Wright (1982, 13-34).

Von Wright, Georg H. 1967. Kriget mot Vietnam. *Hufvudstadsbladet*, 28 november. Online version under: http://filosofia.fi/se/arkiv/text/4533 Accessed 31 July 2017.

Von Wright, Georg H. 1969. The Wittgenstein Papers. *The Philosophical Review* 78. 483–503, republished with revisions in von Wright (1982, 35–62).

Von Wright, Georg H. 1971. Historical Introduction: The Origin of Wittgenstein's *Tractatus*. In B.F. McGuinnes, T. Nyberg & G.H. Von Wright (eds.), *Prototractatus. An early version of Tractatus Logico-Philosophicus by Ludwig Wittgenstein*, 1–34. London: Routledge and Kegan Paul, reprinted in von Wright (1982, 63–109).

Von Wright, Georg H. 1979. The Origin and Composition of Wittgenstein's *Investigations*. In C.G. Luckhardt (ed.), *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, 138–160. Ithaca, NY:

Cornell University Press, reprinted in von Wright (1982, 111–136).

Von Wright, Georg H. 1982. *Wittgenstein.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Von Wright, Georg H. 1990. Wittgenstein and Twentieth Century. In L. Haaparanta, M. Kusch & I. Niiniluoto (eds.), *Language, Knowledge, and Intentionality: Perspectives on the Philosophy of Jaakko Hintikka, Acta Philosophica Fennica,* 47–67. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.

Von Wright, Georg H. 1992a. The Troubled History of Part II of the Investigations. *Grazer Philosophische Studien* 42. 181–192.

Von Wright, Georg H. 1992b. Norman Malcolm. *Philosophical Investigations* 15(1992). 215–222.

Von Wright, Georg H. 1995a. Editor's Preface. In G. H. V. Wright (ed.), *Norman Malcolm: Wittgensteinian Themes,* vii–xii. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Von Wright, Georg H. 1995b. Wittgenstein and Twentieth Century. In E. Egidi (ed.), *Wittgenstein: Mind and Language,* 1–19. Dodrecht: Kluwer.

Von Wright, Georg H. 2001. *Mitt Liv som jeg minns det.* Helsingfors: Söderström.

Von Wright, Georg H. 1989. Intellectual Autobiography. In L. E. Hahn & P. A. Schilpp (eds.), *The Philosophy of Georg Henrik Von Wright. Library of Living Philosophers Volume 19*, 3–58. Chicago: Open Court.

Wallgren, Thomas & Österman. Bernt. 2014. The von Wright and Wittgenstein Archives at the University of Helsinki (WWA). *Wittgenstein-Studien* 5. 273–282.

Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophical Investigations/ Philosophische Untersuchungen.* G. E. M. Anscombe and R. Rheeseds. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1956. *Remarks on the Foundations of Mathematics/Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik.* G. H. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe, eds. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1961. *Notebooks 1914–1916.* G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, eds. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1964. *Philosophische Bemerkungen.* R. Rhees (ed.). Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1965. A Lecture on Ethics. *The Philosophical Review* 74. 3–12.

Wittgenstein, Ludwig. 1969a. *Briefe an Ludwig von Ficker.* G. H.

von Wright (ed.), in collaboration with W. Methgal. Brenner Studien 1. Salzburg: Otto Müller.

Wittgenstein, Ludwig. 1969b. *Philosophische Grammatik.* R. Rhees (ed.). Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1973. *Letters to C. K. Ogden.* Edited with an Introduction by G. H. von Wright and an Appendix of Letters by Frank Plumpton Ramsey. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1974. *Letters to Russel, Keynes and Moore.* Edited with an Introduction by G. H. von Wright, assisted by B. F. McGuinness. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1977. *Vermischte Bemerkungen.* G. H. von Wright, ed. assisted by H. Nyman. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig. 1980. *Culture and Value/Vermischte Bemerkungen.* G. H. v. Wright, ed. In cooperation with H. Nyman. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1983. Some Hitherto Unpublished Letters from Ludwig Wittgenstein to Georg Henrik von Wright. *The Cambridge Review* 104. 56–64.

Wittgenstein, Ludwig. 1985a. Diaris Secrets/Geheime Tagebücher. *Saber* 5. 24–49.

Wittgenstein, Ludwig. 1985b. Diarios Secretos (y II)/Geheime Tagebücher. *Saber* 6. 30–59.

Wittgenstein, Ludwig. 1989. *Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus.* B. McGuinness & J. Schulte (eds.). Kritische Edition. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig. 1991a. *Geheime Tagebücher.* W. Baum (ed.). Vienna: Turia und Kant.

Wittgenstein, Ludwig. 1991b. *Geheime Tagebücher.* Wilhelm Baum (ed.), 2nd ed. Vienna: Turia und Kant.

Wittgenstein, Ludwig. 1992. *Last Writings on the Philosophy of Psychology/Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie.* Vol. 2. G. H. v. Wright & H. Nyman (eds.). Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig. 1994a. Ludwig Wittgenstein's Correspondence with Skjolden. In G. H. Von Wright & K. O. Åmås (eds.), *Wittgenstein and Norway*, 83–162. Oslo: Solum. Wittgenstein, Ludwig. 1994b. *Vermischte Bemerkungen.* G.H. von Wright, (ed.), assisted by Heikki Nyman. Neubearbeitung des Textes durch Alois Pichler. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig. 2000a. *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition.* Wittgenstein archives at the University of Bergen (ed.). Oxford: Oxford University Press.

Wittgenstein, Ludwig. 2000b. *The Big Typescript. Wiener Ausgabe Band 11.* N. Nedo (ed.). Vienna, New York: Springer.

Wittgenstein, Ludwig. 2001. *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition.* J. Schulte, ed. in collaboration with H. Nyman, E.v. Savigny and G. H. v. Wright. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig. 2003. *Philosophische Untersuchungen.* J. Schulte, ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, Ludwig. 2011. *Gesamtbriefwechsel/Innsbrucker elektronische Ausgabe. 2nd Release.* A. Coda, G. Citron, B. Halder, A. Janik, U. Lobis, K. Mayr, B. McGuinness, M. Schorner, M. Seekircher and J. Wang (eds.), on behalf of the research institute Brenner-Archiv. Charlottesville: Intelex.

ملاحظات كتبها فتغنشتاين بين عامي ١٩١٤ و١٩٥١، وحَرَّرها فون رايت بالتعاون مع هيكي نيمان. نُشر الكتّاب بالألمانية في الأصل بعنوان ملاحظات شتّى (Vermischte Bemerkungen)، ونُشرَت الترجمةُ الإنجليزية للكتّاب بعنوان الثقافة والقيمة (Culture and Value). يناقش فتغنشتاين في الكتّاب موضوعات مثل الدين، الأدب، الفن، الثقافة، التاريخ، طبيعة النشاط الفلسفي، العبقرية والعمارة، وغيرها. يساعدنا العمل على فهم أعمق لخلفية فتغنشتاين الفكريّة وجذوره الثقافية، ويجابه التصوّر الفلسفي الضيق عن فتغنشتاين في الأكاديميا الفلسفية -وخاصة التحليلية، على الرغم من أهميتها في فهم ودراسة فتغنشتاين- الذي يحصره في دائرة المسائل اللغوية والمنطقية البحتة من دون الاهتمام بالأبعاد الأخرى لأعماله بتعقيداتها الغنية وتعدديتها.

وهذا الكتّاب هو رابع ترجمة ضمن مشروع لودفيغ فتغنشتاين، بعد في اليقين (٢٠٢٠) وملاحظات في الألوان (٢٠٢٤) وفتغنشتاين والمعنى في الحياة (٢٠٢٥).